Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Implicaţii ale religiilor asupra securităţii în contextul extinderii UE / coord.: IPS prof. dr. Nifon MIHĂIŢĂ, Pr. lect. dr. Florea ŞTEFAN – Târgovişte: Valahia University Press, 2006
Bibliogr.
ISBN (10) 973-7616-49-9
ISBN (13) 978-973-7616-49-4

I. IPS prof. dr. Nifon MIHĂIŢĂ (coord)
II. Pr. lect. dr. Florea ŞTEFAN (coord)

Apariţia acestei publicaţii s-a realizat în cadrul proiectului „*Implicaţii ale religiilor asupra securităţii în contextul extinderii U.E.*" (I.R.S.Ext.U.E.) (nr. CEEX-m3-c3-12542) ce face parte din programul „*Cercetare de Excelenţă 2006*", Modulul 3, al Ministrului Educaţiei şi Cercetării.

ISBN (10) 973-7616-49-9
ISBN (13) 978-973-7616-49-4

CUPRINS

IPS Prof. univ. dr. NIFON MIHĂIȚĂ – *The ecumenism and the inter-religious dialogue at the beginning of the XXI-st century in the European context* ……. 3

Gl. Bg. (r) prof. univ. dr. Viorel BUȚA - *Religia în viața societății moderne* ……. 10

Prof. univ. dr. Gheorghe ANGHELESCU – *Actualitatea gândirii şi spiritualității patristice în Europa unită a zilelor noastre* 15

Colonel (r.) lect. univ. dr. Ion IOANA - *Acțiuni de propagandă religioasă, prozelitism şi evanghelizare desfăşurată de unele culte şi organizații religioase* ……..... 29

Pr. prof. univ. dr. Leon ARION şi Lect. univ. dr. Alexandru ARION - *Globalizarea, gigantică mutație civilizațională* ……. 39

Prof. univ. dr. Remus RUS - *Studiu de caz: Islamul* …… 54

Prof. univ. dr. Constantin SCHIFIRNEȚ - *Comunicarea didactică în educația religioasă* ……..... 60

Conf. univ. dr. Gheorghe BUNESCU - *Identitatea națională şi integrarea europeană* ……..... 71

Pr. Prof. dr. Alexandru I. STAN - *Religia în societate, la început de secol XXI. Tendințe europene* ……..... 86

Pr. conf. univ. dr. Ion STOICA şi Pr. as. univ. drd. Sorin BUTE – *Repere privind relația dintre religie şi societate în perspectiva extinderii Uniunii Europene* 100

Asist. univ. dr. Radu MUREŞAN - *Bisericile tradiționale europene şi noile mişcări religioase*…….. 113

Pr. lect. univ. dr. Petre Comşa - *Omul secolului al XXI – lea: între dumnezeu după har sau supraom* 125

Pr. lect. univ. dr. Laurenţiu BĂRBULESCU - Desacralizarea de-a lungul timpului şi la sfârşit de mileniu..... 135

Pr. lect. dr. Florea ŞTEFAN - *Pluralismul relaţiei Stat – Biserică în Uniunea Europeană* 142

Pr. lect. univ. dr. Mihail TEODORESCU – *Repere Vechi Testamentare pentru realitatea religioasă europeană actuală* 163

Lect. univ. drd. Alina ANGHEL - *Rolul Bisericii în lupta împotriva traficului de fiinţe umane* 175

Asist. univ. dr. Cristina FURTUNĂ - *Dramatismul libertăţii religioase în contemporaneitate*..... 181

Pr. asist. univ. Adrian IGNAT - *Aspecte ale libertăţii religioase în perspectiva integrării României în Uniunea Europeană*..... 192

Asist. univ. drd. Vasile-Adrian COSTIN - *Biserica Ortodoxă în perspectiva integrării europene* …….. 210

Asist. univ. drd. Cristian PETCU - *Religia în societate la început de secol XXI*……. 220

ACS. Drd. Mihai-Ştefan DINU - *Aspecte identitare ale relaţiei religie-securitate* 230

Student Mihail DIN - *Doctrine aberante şi comportamente deviante; Studiu de caz: satanismul*..... 241

THE ECUMENISM AND THE INTER-RELIGIOUS DIALOGUE AT THE BEGINNING OF THE XXI-ST. CENTURY IN TE EUROPEAN CONTEXT.

By Archbishop NIFON Mihăiță –PhD
Profesor and Dean
at the Faculty of Theology
of Valahia State University

The world needs sincere dialogue at all levels. Absence of dialogue leads to suspicion and ultimately to conflict and contempt. In order to make inter-religious dialogue possible, we are not obliged to become religiously neutral, or to water down our own faith; rather, we need to be deeply religious, sincere and patient in our encounter, respecting the identity and freedom of others. In the process of trying better to understand the other, we understand ourselves in a deeper way.

Conditions for inter-religious dialogue

During the past few decades, inter-religious dialogue has passes through various phases and has brought people of different persuasions and cultures closer together.[1] Certain scholars have sees in this dialogue great hope for understanding anew the religious experience,, even seeing a way to reach new religious consensus that could enable an agreement for globally accepted ethics.

[1] For a summary of recent developments see S. Wesley Ariarajah's article "*Dialogue, Interfaith*" in N. Lossky et al., eds, *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Geneva, WCC, 1991, pp. 281-87. Among the many Publications on this issues see R.B. Sheard, *Inter-Religious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II: An Historical and Theological Study,* Queen Town, Canada, Edwin Mellen, 1987; *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies,* Geneva, WCC, 1979; S.J. Samartha, ed., *LivingFaiths and the Ecumenical Movement,* Geneva, WCC, 1971; S.J. Samartha, ed., *Towards World Community: The Colombo Papers,* Geneva, WCC, 1975; S.J. Samartha, *Courage for Dialogue: Ecumenical Issues, in Inter-Religious Relationships,* Geneva, WCC, 1981**;** S.I. David, *Christianity and the Encounter with Other Religions: A Select Bibliography,* Bangalore, 1988 (with an emphasis on the Indian context);and P.J. Griffiths, ed. *Christianity through Non-Christian Eyes,* Maryknoll, NY, Orbis, 1990.

Nevertheless, in recent years this new enthusiasm has given way to serious reservations and disappointments. Many faithful in various religions have felt that a new danger lies hidden in this dialogue, the danger of syncretism and compromise within their own belief. A growing reservation has arisen in many religious communities concerning this hole process of dialogue. It is necessary, therefore, to find a path between the extremes, to clarify again and again the character, scope and hope of this dialogue.

1. Inter-religious dialogue most certainly cannot change the personal persuasion and confidence of the believer of a particular religion, nor replace the deep human longing for the Absolute. It can, of course, help overcome misunderstandings and misinterpretations of the religious views of others, and facilitate a better understanding

2. The true inter-religious dialogue is not an encounter between religious systems in abstract ways, but rather a meeting between human persons who share a common human nature. According to many religions, all human beings - irrespective of their race, sex, colour, language and education - are endowed with the dignity of their divine origin through their relation, whether they are conscious of it or not, with the Sacred.

3. In our time, the effort of deciphering the sacred symbols of other religions, as well as the sympathetic study of their essential message, is crucial. Religions as systems surely contain positive as well as negative elements. In approaching and considering concrete religious systems today, we should avoid either easy enthusiasm or contemptuous criticism. Vague knowledge about various religions has created a negative illusion in the past. Through fragmented knowledge today, we risk coming to a "positive illusion" that all religions are the same, generalizing our views of one religion to apply to the others as well.

4. The fact that religions are organic entities and not a compilation of various elements should not be forgotten. The danger of certain inter-religious dialogues is to equate elements that appear and function in different frames and relations. Religions are living organisms, and their parts exist in relation to one another; we cannot cut off particular points of their teaching, and identify them with similar manifestations of other religions in order to produce beautiful and easily-constructed "courtesies" and theories.

5. As inter-religious dialogue develops during this period of globalization, other categories of thought also influence it, in particular the intellectual atmosphere of our era (The atheistic and secular approaches that deny any value of religions are, in a sense, also a "religious" attitude. Under the all-pervading influence of secular Western culture, especially in

urban centres, no realistic inter-religious dialogue can avoid the issues that have been posed by modern thought and culture. As Bishop Newbigin observed: "*the real dialogue, and I think the most important dialogue for us now, is the dialogue between the biblical understanding of the human story and that understanding of the human story which is dominating Western culture and increasingly the culture of the world. And so, I am seeing it as the crucial missionary task that we challenge and claim the high intellectual ground of our Western culture*".[2]

6. A conscious and creative involvement in inter-religious dialogue presupposes a living relationship with our own religious community and a solid theological knowledge of our religion. Without this there is a danger that those involved in the dialogue may slip away from their own religious communities and become a closed circle of intellectuals who speak mostly to and for themselves. But this does not deny the need to discover openings within our *own* faith towards people of other religions - horizons that our own theology offers for understanding different religious beliefs. Without this second element, there is a danger of proceeding to a new type of isolation, or even of falling into polemics and confrontation.

The crisis of inter-religious dialogue

The serious crisis that interest in inter-religious dialogue faces today, at least in many Orthodox churches, is the question whether dialogue really means watering down our Christian tradition and experience. For this reason I would like to focus briefly on some key Orthodox theological concepts on the understanding of other religions, concepts which enable us to participate consciously in an inter-religious dialogue. Only through a solid theological attitude is it possible to be involved responsively and realistically in a constructive dialogue with people of other faiths, offering our contribution with simplicity, honesty and humility.

In the Western world, the debate on the theological evaluation of other religion; has centred mostly on Christology. In the Orthodox tradition, however, all related problems are always considered and confronted in a trinitarian perspective. It is interesting that Bishop Newbigin exhibited a clear trinitarian thrust in his writings.

1. First, we can find great help by reflecting on the universal radiance of God' glory and God's continuous care for creation and humankind. Second, we must focus on the fact that all human beings have a common origin and a common destiny, an share a common humanity.

---

[2] L. Newbigin "*A Mission to Modem Western Culture"*, in Frederick R. Wilson, ed., *The San Antonio Report: Your Will be Done: Mission in Christ's Way,* Geneva WCC, 1990, p 165.

One of the fundamental truths of the Christian faith holds that God is incomprehensible and inaccessible in God's ultimate essence. Biblical revelation, however transcends the impasse of the incomprehensible nature of God by affirming that, while God's ultimate being remains unknown, God's holy presence nevertheless active reveals itself in the world and the universe through the manifestation of God's energies.[3] When God reveals Godself through various divine manifestations, it is not God essence but God's glory that is revealed. It is only God's glory that human beings are able to approach and comprehend. The glory of the triune God embraces the universe, the totality of things *(ta panta)*. In this way, all human beings can absorb the radiance of the "Sun of Righteousness", of God, and share in God's Jove.

2. In a Christological context, there are two basic keys with which to confront our issue: the incarnation of the Logos, and Christ as the "new Adam". Through the incarnation of the Word the entire human nature was brought to God. Contemplation of the work of the Logos before the incarnation, and of the resurrected Lord (with a strong eschatological hope and vision), has been the centre of Christian liturgical experience in the East. "The mystery of his will is to recapitulate all things *(ta panta)* in him, things in heaven and things on earth" (Eph. 1:9-10). This divine process has cosmic dimensions and "encompasses" also religious phenomena and experiences.

Jesus Christ was in dialogue with people of different religious views (such as the Samaritan woman, the Canaanite woman and the Roman centurion) at various points in his earthly life. He, the "Son of Man", who in the last judgment will identify himself with "the least" of this world (Matt. 25), irrespective of their race and religious attitude, urges us to approach every human person with sincere respect and love.

3. Considering other religious experiences from the view of pneumatology can, in particular, open new horizons for our theological perception. Orthodox theological thought sees the activity of the Holy Spirit very broadly, beyond one's definition, description and limitation. In addition to the "economy of the Logos", the Christian East gazes full of hope and humble expectation at the "economy of the Spirit".[4] Nothing can limit the Spirit's energy. "The Spirit blows where it wills" (John 3:8). The

---

[3] In the Eastern Orthodox theology a clear distinction is drawn between the essence and the energies of God. See J. Meyendorff, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality,* Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 1971.

[4] Georges Khord, *"Christianity in a Pluralistic World: The Economy of the Holy Spirit"*, in "*The Ecumenical Review*", vol. 23, nr. 2, 1971, pp. 118-28.

action and cohesive power of God's love works in ways that transcend any human thought and concept. Everything high and essentially good is an action of the Holy Spirit. Wherever the Spirit's fruit of love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness and self-control (Gal. 5:22) radiate, we may discern traces of the Holy Spirit's action. And many such elements seem to be present in the lives of numerous people belonging to other religions.[5] We proceed in every effort, even that of inter-religious dialogue, by asking for the Holy Spirit's guidance and illumination.

A dialogue which respects the religious principles and views of others does not mean syncretism and discolouration of our faith. On the contrary, to be genuine and fertile, it demands substantial Christian knowledge, consistency and repentance, that is, a continuous living out of our faith in humility and genuine love. "Perfect love casts out fear" (1 John 4:18) every kind of fear-and fills us with hope. The power of the truth and love of God creates an unexpected opening in the impasse. Our obligation is to share with other human beings the certainties and deepest spiritual experiences that God has freely given us. We should proceed not in a bombastic manner, but in simplicity and peace, with gratitude and knowledge, and with respect for the person and his or her freedom.[6]

Prospects for inter-religious dialogue today

1. In our time, the process of globalization is creating new, urgent problems for all humankind[7] and thus it is imperative for the various

---

[5] For a development of these theological aspects see my articles: "Emerging Perspectives on the Relationships of Christians to People of Other Faith: An Eastern Orthodox Contribution", in International Review of Mission vol. 78, no. 307, 1988, pp.332-46, and "Facing People of Other Faiths from an Orthodox Point or view (paper read at the third international conference of theological schools at Holy Cross); "Icon and Kingdom: Orthodoxy Faces the Twenty-First Century", in The Greek Orthodox Theological Review, vol. 38, nos. 1-4 1993, pp. 131 -52. See also J. Karmiris, He pankosmiotis tes en Christo soterias (The Universality of the Salvation in Christ), Athens, 1981; and K. Cracknell, Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faiths, London, Epworth, 1986.

[6] See Anastasios of Androussa (Yannoulatos), "*Der Dialog mit dem Islam aus orthodoxer Sicht"*, in Rudolf Kirchschlager and Alfred Stirnemann, eds, *Ein Laboratorium fur die Einheit: 25 Jahre Pro Oriente 1989,* Insbruck, Tyrolia, 1991, p. 222; translated as "*Byzantine and Contemporary Greek Orthodox Approaches to Islam,* in *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 33, no. 4, 1996, pp. 512-28.

[7] P. Krugmann, ed., Strategic Trade Policy and the *New International Economics,* Cambridge, MIT Press , 1986, E. Todd, *L` illusion economique,* Paris, Gallimard, 1998; G.J. Lafay, *Comprendre la mondialisation,* Paris, 1997; Ph. Moreau Defarges, *La mondialisation*, Paris, Presses Universitaires, 1997; Archbishop Anastasios of Albania,

religious communities to search together for reliable answers. From this perspective, the most practical issues for a creative inter-religious dialogue are those unique themes that humanity confronts with such intensity today due to globalization (for example ecological issues, poverty, ethnic reconciliation, international justice and peace).

2. Besides the dialogue on scholarly issues we can also discern, in the framework of multi-religious societies, various important opportunities for a "dialogue of life" This last dialogue does not demand common agreement, but is based on the acceptance of and respect for the religious freedom of others and their right to decide what their ultimate visions and goals are.

A basic need of our era is peaceful co-existence in a multi-cultural society. I many cases, one group of people has lived in the midst of a ruling religious majority that imposes its own will and norms. Increasingly in our time, especially in the bi cities, we live in a situation of religious pluralism. The only way to live peacefully in such an environment, and to avoid religious conflicts and struggles, is to accept the religious freedom of others and to be involved in a sincere, peaceful "dialogue of life". The cultivation of a sincere respect towards the religious beliefs of one's neighbour and his or her freedom to choose his or her distant future is a social necessity, and religious duty for our modern society. This "dialogue of life" offers various possibilities for social creativity and progress.

3. In order to facilitate this procedure, special emphasis must be given to education at all levels. One of the first practical priorities of inter-religious dialogue must be to offer, as much as possible, an objective view of the doctrines, history and worship of the other religions in education text books, the press and the electronic media all over the world. This can be developed through the initiative of international organizations. This could also be a common effort of various religious communities, of scholarly working groups, and so on. Respect for the truth and a sincere search for it is a "must" for the education of the younger generation and an immediate target of our dialogue.

4. To abandon inter-religious dialogue is to give new impetus to the formation of ghettos, to ethnic or religious "cleansing", and to the development of various new expressions of religious fanaticism that lead finally to another terrible "dialogue" – a "dialogue" between the bombs of terrorists and the rockets of the powerful. We are obliged to live together, both in our own countries as well as in this complex "global village" called "planet earth".

"*Globalization and Religious Experience*" (Greek), in Nemesis, no. 19, June, 1998, pp. 76-90.

The different religious communities must resist any new fanaticism, and must search for the principles of a healthy anthropology from the depths of their teaching and the best aspects of their tradition. They have to give emphasis also to a sincere respect for each human being, and must struggle for the development and prevalence of these principles through the ethos of the leadership and education of their members In particular, it must be stressed persistently that every war in the name of "religion" is an offence, even a crime, against religion.

5. Each religion is called upon to develop what is most genuine, deep and beautiful in what it possesses, and with these gifts to address the civil society in a peaceful and edifying manner. The only possibility for peaceful co-existence on our globe is an acceptance of pluralism through the initiative of the religious communities themselves. At the same time there should be sincere respect for each person's rights, pre-eminently by granting freedom of conscience, and the rights of all minority groups in every country.

What is asked for is not simply religious tolerance, but something much more positive: conscious mutual respect, dialogue, understanding, and solidarity among people; creative cooperation in common humanitarian aims; steady effort towards social harmony; and genuine acts of love. "He who loves God cannot but love each man like himself."[8] In this way, we can remain consequent to the deeper inspirations and living experiences of our faith.

Inter-religious dialogue can offer a path towards peace at both a local and global level. We live in a time when religions are obliged to offer to the world community, in freedom and love, the best elements that they have, Only by accepting these principles as a central rule can we overcome new the religious conflicts which otherwise will only find many excuses and opportunities to grow.

[8] Maximos the Confessor, "*First hundred Chapters on Love, 17*" (Greek), in *Philokalia ton ieron neptikon* (Philokalia of the Neptic Fathers), vol. 2, Athens, Astir, 1975.

RELIGIA ÎN VIAȚA SOCIETĂȚII MODERNE

Gl. Bg. (r) prof. univ. dr. Viorel BUȚA

Dacă în desfăşurarea cercetării noastre am porni de la antinomia dintre sacru şi profan, ar trebui să începem cu afirmația sacrul contestă lumea profană, ca lume a păcatului, a crizelor şi războaielor, mai ales având în vedere faptul că întreaga existență a omului religios se doreşte a fi orientată în sensul depăşirii imperfecțiunii şi îndreptării erorilor vieții acesteia.

Conviețuirea celor două dimensiuni – sacră şi profană – presupune un suport social oferit religiei, dar şi participarea acesteia la problemele profane, prin îndeplinirea unor funcții sociale. „Laicii nu pot să se sustragă de la responsabilitățile lor.[9]" Dimpotrivă aceştia trebuie să-şi mărturisească cu încredere înaintea lui Dumnezeu , dragostea față de tara în care trăiesc, „printr-o prezență unită şi coerentă, printr-o slujire onestă şi dezinteresată în domeniul social şi politic, mereu deschişi pentru o colaborare sinceră cu toate forțele sănătoase ale națiunii"[10].

În anumite momente ale istoriei, când unele forme de religiozitate au fost supuse restricțiilor, societatea a reprezentat un suport pentru credința religioasă. Principalul suport este cel uman, credincioşii sunt cetățeni ai statului şi respectă legile şi reglementările politice. Desigur că şi statul oferă un suport vieții religioase, asigurându-i acesteia protecție politică, legalitate şi siguranță. Biserica la rândul ei este conştientă că un cadru optim pentru manifestarea religiozității depinde în mare măsură de stabilitatea vieții profane. În vreme de război, ocupație, criză, calamități sau alte tipuri de acțiuni sau forțe generatoare de tensiuni sociale, viața religioasă este la fel de afectată ca şi cea laică.

---

[9] Ioan Paul al II lea, Planul lui Dumnezeu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1999, pag. 164.

[10] Ibidem.

Religia prin credincioşii ei influenţează întreaga viaţă socială şi subsistemele care există în societate: sistemul proprietăţii, producţia, consumul, formele de realizare a puterii, comportamentul social, specificul culturii şi civilizaţiei, relaţiile dintre oameni şi chiar pe cele internaţionale. Instituţia religioasă, asociată cu instituţiile guvernamentale, are ca scop printre altele şi asigurarea coeziunii sociale, oferind astfel un sens de viaţă atât comunităţii în ansamblul ei cât şi indivizilor în parte. Religia a exercitat şi exercită, în cele mai multe cazuri o funcţie de educaţie socială dar şi una de control social.[11] În unele etape de dezvoltare istorică , religia a suplinit chiar ideologia politică, mai ales în statele în care aceasta a reprezentat şi încă mai reprezintă un element important al identităţii grupului social.

În acelaşi timp , religiile şi instituţiile religioase - Biserica - se confruntă cu progresele revoluţionare ale ştiinţei, care pun uneori la grea încercare explicaţiile universale de natură spirituală şi ridică întrebări de natură morală, inclusiv legate de justificarea unor acţiuni militare sau privind anumite mijloace de soluţionare a acestora.

În multe situaţii şi din anumite perspective religia reprezintă un factor pozitiv, sprijină rezolvarea unor probleme.Sunt însă şi cazuri când credinţa este apreciată defavorabil, de exemplu, din perspectiva unor programe accelerate de dezvoltare unde aceasta este percepută ca un factor de frânare. Migraţia populaţiei rurale spre oraşe sau zone puternic industrializate are printre consecinţe şi declinul tradiţiilor sau scăderea intensităţii religioase. Este greu de stabilit când un sistem sau o structură nu mai corespunde evoluţiei normale a societăţii. Structurile şi sistemele care conţin oameni, relaţii şi instituţii, moduri de gândire şi ideologii, nu se vor putea schimba atât de uşor deoarece într-un astfel de mediu se pot ivi oricând divergenţe care pot genera conflicte. De asemenea putem identifica şi forme de religiozitate care militează şi se exprimă împotriva progresului, îndeamnă la destabilizare, contravin ordinii politice şi juridice, încearcă să destrame comunităţile altor religii, familia, degradează personalitatea propriilor aderenţi, provocând războaie religioase, terorism religios, sau chiar promovând ideea sinuciderii rituale.

În general însă, religia are un rol pozitiv în societate, promovând nu numai preocuparea esenţială – legătura cu sacrul – ci şi activităţi caritative, culturale, de redistribuire a valorilor şi bunurilor materiale. „Religia ca raportare la absolutul existenţial, se manifestă prin următoarele funcţii: explicativ-valorică, privind creaţia, existenţa, devenirea şi sensul omenirii

[11] Vasile Simileanu, Radiografierea terorismului, Editura Top Form, pag. 3

şi universului, concretizată în dogme ca adevăruri imuabile" şi „de securizare, prin crearea speranței de ocrotire, fie şi postumă, pe baza statorniciei credinței şi a periodicității ritualurilor individuale şi colective de comunicare cu Dumnezeu."[12] La acestea am putea adăuga şi alte funcții latente cum ar fi: de integrare, control social, socializare sau protecție.

Rolul principal al întregului sistem religios este îndrumarea credincioşilor în vederea mântuirii sufletelor lor. Pentru omul credincios problema obținerii mântuirii sufletului este una esențială şi el îşi organizează şi coordonează întreaga viață prin prisma acestei perspective. Confesiunile şi formele de religiozitate propun modele variate de comportament, dar toate au ca scop ceea ce se va întâmpla după moarte. Dogmele şi explicațiile sunt diferite de la o confesiune la alta, iar credinciosul le alege pe cele care sunt mai convingătoare. Formulate pe suportul societății, principiile fundamentale ale autorității laice şi cele ale autorității divine sunt în general similare, inițial fiind identice. Biserica, statul şi legile laice îndeamnă deopotrivă: să nu furi, să nu ucizi, să-i respecți pe ceilalți ş.a. Cu mijloacele proprii, unii preocupându-se de viața pământească, ceilalți de cea transcendentă, activează împreună în sensul asigurării coeziunii sociale, a stabilității şi ordinii pentru consolidarea moralității ori pentru rezolvarea unor situații de criză.

Călăuzindu-se după principii caracteristice lumii perfecte şi eterne, religia a avut, în general, rolul de a participa la realizarea stabilității sociale. De multe ori biserica a fost considerată o insulă a reconcilierii în marea învolburată a vieții cotidiene.

Sacrul şi religia oferă credincioşilor criterii eterne de referință. Îndrumările politice, legile ori măsurile aplicate în spațiul profan se schimbă permanent, uneori foarte des. Modificarea regimului politic, o revoluție, ajungerea la putere a altui partid reorientează criteriile. Fiecare epocă sau orânduire îşi are valorile ei morale, modelele estetice chiar formele de reprezentare a sacrului. Cealaltă latură a acestei schimbări permanente este nevoia unor criterii şi principii stabile de sorginte divină. Şi cel condamnat pe nedrept, din lipsă de probe, are speranța în judecata lui Dumnezeu. Integrându-se în viața trecătoare, credinciosul are imaginea valorilor constante ,divine, care au fost şi înainte şi vor rămâne şi după el.

Un rol important îl are religia şi în realizarea progresului social. Religia arată credincioşilor calea mânturii şi a fericirii în viața veşnică, dar nu condamnă şi nu consideră un păcat prosperitatea şi dezvoltarea socială şi personală, realizate prin muncă cinstită, în folosul celorlați şi în spiritul

[12] Nicolae Grosu, Sociologia esențială, Editura Militară, Bucureşti, 1996, pag. 87

iubirii şi ajutorării aproapelui. Credința mobilizează pe credincioşi la realizarea progresului cultural, moral, economic, în măsura în care acestea nu sunt împotriva voinței lui Dumnezeu, exprimată în scrierile sfinte. Dacă toți ar fi credincioşi şi ar respecta principiul „ să nu ucizi" prevederea acestei infracțiuni ar fi inutilă în codurile penale. Religia autentică a avut un rol important în păstrarea moralității publice, în respectarea legilor şi organizării sociale, în culturalizarea credincioşilor. Există şi tendințe de conservatorism, fundamentalism, de întoarcere la viața arhaică şi rudimentară a primelor comunități religioase, însă şi acestea îşi găsesc treptat un mod de conviețuire în societatea contemporană. În multe cazuri, lipsa consensului religiei cu progresul social provine nu din viața normala a religiozității, ci din unele extremisme dogmatice, în legătură cu anumite valori şi mai ales din interesele laice ale unor ierarhii şi structuri.[13]

Rolul religiei este de a oferi oamenilor principii, modele perfecte de viață, „hrană sufletească". Religia are un rol important şi în viața materială a credinioşilor, îi ajută, îi sprijină, inclusiv financiar, devenind astfel un factor de redistribuire a valorilor sociale.

Religia şi credința au fost remarcate adeseori pentru rolul de echilibru şi compensare. În acest sens acționează atât în cazul credinciosului precum şi al comunității religioase. Religia a încurajat şi consolat ori de câte ori oamenii au apelat la ajutorul lui Dumnezeu. Chiar şi cei mai puțin credincioşi, în situații deosebite îşi îndrepată gândul şi speranța spre ceea ce depăşeşte posibilitățile omeneşti. În mod concret am putea afirma fără să greşim că în anumite situații limită religia reprezintă o alternativă în fața disperării. Când tensiunile ating intensitatea crizei (situații fără soluții, mari necazuri, epuizarea tuturor posibilităților profane) şi oamenii şi comunitățile apelează la ajutorul divin. Credința oferă speranță, încurajează şi uneori este factorul esențial în depăşirea crizei. În cazuri de foamete, epidemii, secetă, războaie sau alte calamități care nu pot fi rezolvate prin posibilități obişnuite se recurge la rugăciuni colective, posturi, pelerinaje sau procesiuni religioase.[14] Religia este socotită uneori chiar un răspuns la tragediile vieții, la conflictele dintre aşteptări şi răspunsuri. Funcția centrală a acesteia constând în depăşirea limitelor activităților şi posibilităților omeneşti, în încercarea acestora de a comunica cu divinitatea.

---

[13] Forumul Civic Creştin, Cu Dmnezeu în slujba României, Editura Aritmos, Bucureşti, 2002, pag. 25

[14] În cartea de cult numită Molitfelnic, găsim o serie întreagă de rugăciuni pentru felurite trebuințe, precum şi slujbe pentru anumite situații speciale.

Concluzionăm astfel cu afirmația că experiența religioasă în interiorul societății moderne nu ne îndepărtează de realitățile vieții cotidiene ci dimpotrivă ne deschide drumul spre accederea, înțelegerea şi instalarea confortabilă în lumea pe care o descoperim lângă noi.

ACTUALITATEA GÂNDIRII ŞI SPIRITUALITĂȚII PATRISTICE ÎN EUROPA UNITĂ A ZILELOR NOASTRE

Prof. univ. dr. Gheorghe F. ANGHELESCU

Putem afirma fără să exagerăm că majoritatea instituțiilor publice europene au rădăcini creştine comune. Dincolo de Biserică, Şcoala, Armata, şi nu numai, îşi asumă simbolistica şi învățătura creştină moralizatoare în mod nemijlocit. Hristos, Domn şi Dumnezeu, a fost descoperit de cei care locuiesc Europa de aproape două milenii prin învățătura şi tradiția patristică. Sfinții şi Părinții Bisericii, fie din Răsărit, fie din Apus, au înfățişat şi demonstrat demn, înrudirea noastră cu Hristos (prin Întruparea Sa) şi cu cei care împărtăşesc şi trăiesc învățătura testamentară. Noțiunea de tradiție patristică a fost definită ca un tezaur sau depozit pe care Biserica îl protejează şi transmite întocmai din generație în generație până la sfârşitul existenței umane. Tradiția n-a mai fost pusă în fața fidelității creatoare şi critică a poporului, care transformă, modelează, înnoieşte aplicarea învățăturii creştine în raport cu misiunea evanghelizatoare inspirată de Evanghelie şi învățătura Bisericii primelor veacuri. Mai mult decât atât, Tradiția urmează Biserica în actul ei misionar, acolo unde are loc joncțiunea dintre Evanghelie şi cultura umană, instituția eclezială reface tradiția ei în procesul de receptare şi trăire a Evangheliei de o nouă generație cu un alt grad de civilizație, de întâlnire existențială cu cei care caută o cale spre Adevărul Absolut (spre mântuire).

Elementele culturii şi civilizației Europei nu pot să nu țină cont de învățătura creştină (şi, implicit, patristică) în evoluția continentului nostru. Biserica Creştină (Apostolică) în toată istoria, de două milenii, a reuşit să fie pentru Răsărit, cât şi pentru Apus, o instituție plină de semnificații şi importanță, dătătoare de sens în toate sferele vieții sociale, economice şi, nu în ultimul rând, politice. În această atât de cotidiană dar şi complicată paradigmă europeană învățătura patristică a primelor secole creştine este mai mult decât un reper moral, este un aspect particular (extrem de semnificativ) al unei matrice – genetică, istorică, actuală şi de perspectivă, europeană. Nu trebuie să trecem cu vederea că Europa a instituționalizat şi iradiat continuu în evoluția creştinismului. Locuitorii continentului

european au înțeles şi receptat pozitiv ideea legăturii ființei umane cu Dumnezeu pe care şi-au asumat-o integral în ultimii două mii de ani (nu de puține ori ființial).

Conform revelației biblice, Dumnezeu a creat omul după chipul său propriu (*Facere* 1,26), omul fiind, astfel, imaginea în care se reflecta ființa liberă şi de comuniune a lui Dumnezeu.[15]

Această relație inițială a omului cu Dumnezeu, legătură ce constituie modul însuşi în care omul există, este ilustrată în primele pagini ale Vechiului Testament. Din această relatare gândirea creştină şi-a extras premisele fundamentale ale antropologiei ecleziale.

Prin intermediul limbajului său iconologic, istorisirea teologică despre facerea lumii consemnează o lucrare deosebită a lui Dumnezeu la crearea omului: nu mai este vorba numai de o poruncă creatoare (ca în cazul celorlalte creaturi), ci mai întâi de exprimarea unei hotărâri a lui Dumnezeu. În această exegeză creştină s-a văzut întotdeauna prima descoperire a Sfintei Treimi: „Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ şi tot pământul" (*Geneza* 1,26).

Astfel, aici nu mai este vorba de încă una dintre făpturile care alcătuiesc lumea, ci de om, făptura pe care voința lui Dumnezeu o distinge de toate celelalte, pentru a fi chipul lui Dumnezeu în lume, deci arătarea, manifestarea, reprezentarea directă a lui Dumnezeu. Termenul ebraic „tselem", tradus în limba greacă prin „eikona" înseamna exact apariție, arătare, reprezentare, înlocuitor, echivalență.

Exprimarea elocventă a unei voințe şi a unei hotărâri speciale a lui Dumnezeu privind crearea omului este completată de imaginea biblică cu un act deosebit al lui Dumnezeu: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărâna din pământ a făcut pe om şi a suflat în fața lui suflare de viață şi s-a făcut omul suflet viu" (*Facere* 2,7). Nici o altă creatură din lume nu este făcută direct de Dumnezeu. Materia din care este făcut omul nu este alta decât țărâna pământului - însuşirea de pământesc îi va da şi numele primului om: Adam (făcut din pământ). Dar natura omenească este realizată printr-o lucrare dumnezeiască distinctă, este „modelată de Dumnezeu", pentru ca să primească suflare din suflarea lui Dumnezeu şi să devină suflet viu.[16]

---

[15] Raymond E. Brown, S.S., Joseph A. Fitzmyer, S.J., Roland E. Murphy, O. Carm., *Introducere şi comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş, 2005, p. 506-512; Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române (EIB), Bucureşti, 1994, p. 92.

[16] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței,* Editura Bizantina, Bucureşti, 1996, p. 64.

Părintele Dumitru Stăniloae consemna că „Suflarea lui Dumnezeu sădeşte în om nu atât viaţa biologică, căci aceasta o au şi animalele, care nu primesc o insuflare de la Dumnezeu, ci viaţa înţelegerii şi a comuniunii cu Sine, adică viaţa spirituală (...). Prin insuflarea lui Dumnezeu sufletul înţelegător şi liber a fost pus odată pentru totdeauna în om, dar odată cu el Dumnezeu intra şi în comuniune prin suflarea Sa cu sufletul sădit în om".[17]

Imaginea lui Dumnezeu în om este legată de încă o trăsătură tainică „Şi a făcut Dumnezeu pe om după Chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut: a făcut bărbat şi femeie" (*Facerea* 1,27). Plinătatea chipului lui Dumnezeu este pusă în legătură, aici, într-un anumit sens, cu caracterul bisexual al omului. Făcând trimitere la acest text, Mântuitorul Iisus Hristos le spune fariseilor: „N-aţi citit că Cel ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat şi femeie? Şi a zis: Pentru aceea vă lasă omul pe tatăl şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup. Aşa încât nu mai sunt doi, ci sunt un trup. Deci ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (*Matei* 16, 4-6). Conform mărturiei Cuvântului lui Dumnezeu, omul a fost făcut de la început ca bărbat şi femeie, doi într-un trup.

În relatarea evenimentelor tainice din *Cartea Facerii*, la început se da numai o indicaţie generală despre facerea bărbatului şi a femeii, iar apoi, în capitolul al doilea, se povesteşte cum s-a produs facerea, după ce Adam, la vederea bisexualităţii generale a lumii animale, a cunoscut gândul singurătăţii sale. Crearea femeii a fost împlinirea facerii omului, înţelegerea şi evaluarea acestui eveniment are o importanţă deosebită, excepţională, prin faptul că acum are loc diferenţierea în simţirea trupului şi a lumii, în percepţia mistică generală.[18]

Făcând comentariu pe versetul din *Facere* l, 27: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut: a făcut bărbat şi femeie", Vladimir Lossky afirma că „Misterul singularului şi pluralului în om reflecta misterul singularului şi pluralului în Dumnezeu; aşa cum principiul în Dumnezeu cere ca natura cea unică să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel în omul creat după chipul lui Dumnezeu. Natura umană nu poate exista în posesiunea unei monade; ea nu cere singurătatea, ci comuniunea sau diversitatea cea bună a iubirii".[19]

Părinţii Bisericii, atât cei din Răsărit, cât şi cei din Apus, sunt de acord să vadă în faptul creaţiei omului după chipul lui Dumnezeu o oarecare orânduire dinainte stabilită, un fel de potrivire dintru început între

---

[17] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, vol.I, EIB, Bucureşti, 1996, p. 64.
[18] Serghei Bulgacov*, Lumina neînserată,* Editura Anastasia, Bucureşti, 1999, p. 394-399.
[19] Vladimir Lossky, *Theologie Dogmatique*, în „Messager", nr. 48, p. 224 apud. Dumitru Stăniloae, *Op. cit.,* p. 276.

ființa omenească şi ființa dumnezeiască. Totuşi, punerea în valoare teologică a acestui adevăr revelat va fi deseori diferită în tradițiile răsăriteană şi apuseană, deşi deloc contradictorie.

Unii Sfinți Părinți atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnității împărăteşti a omului, superiorității sale în lumea sensibilă, alteori se vrea văzut în firea sa duhovnicească, în suflet sau în partea principală şi conducătoare a ființei sale, în minte, în facultățile superioare ca inteligența, rațiunea sau libertatea proprie omului, facultatea de a se determina din interior, în virtutea căreia omul este adevăratul principiu al actelor sale. Câteodată, chipul lui Dumnezeu este asimilat cu vreo calitate a sufletului, cu simplitatea lui, cu nemurirea lui sau cu facultatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, de a trăi în legătură cu El, cu puterea de participare la Dumnezeu, cu sălăşluirea Duhului Sfânt în suflet. Astfel, Sfântul Grigorie Palama arată că „numele de om nu este dat sufletului sau trupului luate în mod separat, ci amândurora împreună, căci împreună ele au fost create după chipul lui Dumnezeu”.[20]

Sfântul Atanasie cel Mare din Alexandria insistă asupra caracterului ontologic al participării chipului la ceea ce este dumnezeiesc. Chipul este constitutiv în aşa măsură încât „crearea” înseamnă „participare”. Tocmai pentru că după „chip” nu este numai o copie morală, efectul său se exprimă în iluminarea nous-ului omenesc (principiul înțelegerii, rațiune, inteligență, spirit), căruia îi dă facultatea teognozei.

Sfântul Vasile cel Mare din Capadocia subliniază aceeaşi iluminare a înțelegerii: „vei vedea pecetea înțelepciunii dumnezeieşti în tine ca într-un microcosmos”. Astfel, aspirația către comuniune este înnăscută: „Chiar din fire, noi dorim cu ardoare frumosul (...) totul aspiră la Dumnezeu”.[21]

Potrivit textelor Sfântului Grigorie de Nyssa, chipul lui Dumnezeu în om se manifestă în funcțiile sufleteşti ale acestuia şi în bogăția formelor de manifestare a existenței sale ca persoană. Dată fiind unirea cu totul deosebită dintre trup şi suflet, omul este în totalitatea lui chip al lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu a spune că Dumnezeu „a făcut natura umană capabilă să se împărtăşească de orice bine”.[22]

Acelaşi mare erudit, Sfântul Grigorie de Nyssa, precizează că: „Cel care este creat după chip are în mod absolut întru toate asemănarea cu arhetipul (...), dar, în ceea ce priveşte caracterul propriu al naturii, este ceva deosebit; căci nu ar mai putea fi chip dacă ar fi identic cu celălalt întru

---

[20] Vladimir Lossky, *Teologia mistica a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1998, p. 103.

[21] Paul Evdokimov, *Ortodoxia,* EIB, Bucureşti, 1996, p. 87.

[22] Vasile Raducă, *Antropologia Sfantului Grigorie de Nyssa*, EIB, Bucureşti, 1998, p. 103.

toate. Dar, după cum în cele ce aparţin naturii necreate contemplăm pe cea creată, la fel natura creată, în cele ce-i aparţin arată pe cel necreat, după cum adesea într-o mică bucată de sticlă, dacă vor cade peste ea razele soarelui, acolo se va oglindi discul soarelui (...), tot aşa în limitele mici ale naturii omeneşti strălucesc chipurile proprietăţilor inefabile ale dumnezeirii".[23]

Apropiindu-se întrucâtva de versiunea pertinentă a lui Origen, Sfantul Maxim Mărturisitorul este de părere că chipul lui Dumnezeu a fost dat omului dintru început, iar asemănarea a fost dobândită printr-un proces spiritual. Astfel că doar mintea (inteligenţa) poartă chipul divin şi doar eliberându-se prin asceză de relaţia fatală cu trupul, omul îşi poate dobândi asemănarea divină.[24]

Aceeaşi profundă concepţie se regăseşte şi la Evagrie Ponticul care precizează că „după chipul lui Dumnezeu" a fost creată mintea (nous-ul), întrucât aceasta este o „fire netrupească", iar Dumnezeu însuşi este şi El, în chip fiinţial, „Duh", adică „netrupesc".

Mintea, prin care Evagrie din Pont are în vedere „omul lăuntric" este, de aceea, desemnată pur şi simplu „chip al lui Dumnezeu". Noul Testament arată că numai Fiul este, în sens absolut, „chip al lui Dumnezeu Tatăl". Prin această afirmaţie biblică, potrivit căreia omul a fost creat „după" chipul Tatălui şi anume ca fiind chip al Fiului. Cu alte cuvinte, omul nu este „chip" al lui Dumnezeu în sens absolut.[25]

Sântul Grigorie de Nazianz dezvăluie în mod lărgit un alt aspect şi anume: „a fi după chipul" se referă la starea harismatică originară: chipul comportă prezenţa indestructibilă a harului inerent firii omeneşti. Suflarea nevăzutei dumnezeiri i-a dat acestuia predispoziţia participării la Fiinţa dumnezeiască, a „împărtăşirii". „În calitatea mea de pământ, eu sunt legat de viaţa de aici, de jos, dar, fiind şi o părticică dumnezeiască, port în sânul meu dorul de viaţa viitoare".[26]

În „Omiliile duhovniceşti" socotite ca fiind ale Sfântului Macarie Egipteanul (stăpânul spiritual al deşertului), chipul lui Dumnezeu se prezintă sub un dublu aspect: este, mai întâi, libertatea formală a omului, liberul arbitru sau facultatea de a alege care nu poate fi distrusă prin păcat; pe de altă parte, este „chipul ceresc", conţinutul pozitiv al chipului, care

---

[23] *Ibidem*, p. 120.
[24] Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfantului Maxim Mărturisitorul*, EIB, Bucureşti, 1999, p. 57.
[25] Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după Avva Evagrie Ponticul,* Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 161-162.
[26] Paul Evdokimov, *Femeia si mântuirea lumii,* Editura Christiana, Bucureşti, 1995, p. 64.

este comunicarea cu Dumnezeu, în virtutea căreia natura omenească înainte de păcat era îmbrăcată în Cuvântul şi în Duhul Sfânt.[27]

„Astfel, interpretările patristice rezumă adevărul tainei chipului lui Dumnezeu în om, în caracterul treimic al energiilor personale (intelect, raţiune, spirit) sau în suveranitatea şi în libertatea ce sintetizează, prin excelenţă, diferenţierea ontologică a persoanei faţă de natură".[28]

Concluzionând se poate afirma că fiecare facultate a spiritului uman reflectă Chipul, dar, acesta este în mod esenţial, întregul uman centrat pe spiritual al cărui caracter propriu este să se depăşească pentru a se arunca în oceanul infinit al dumnezeirii, ca să găsească acolo alinarea nostalgiei sale. Aceasta este tinderea icoanei spre original, a chipului spre „obârşia" sa, spre „arhetipul" său. „Omul este o creatură care a primit poruncă sa devină Dumnezeu", afirmă Sfântul Grigorie de Nazianz, alături de Sfântul Vasile cel Mare.[29]

Chipul, ca proprietate ontologică ce defineşte omul în raportul său cu Dumnezeu şi cu celelalte creaturi, deşi constitutiv, are un caracter potenţial dinamic. Începând cu Sfântul Irineu de Lyon, Părinţii Bisericii subliniază ideea că chipul nu este un termen de limită a umanului, o stare definitivă, deoarece firea omenească era destinată asemănării, ca fruct al libertăţii.[30]

Dacă chipul este o proprietate „naturală", asemănarea este rodul libertăţii şi al efortului voinţei, al sinergiei. Dumnezeu a creat pe om cu mâinile sale proprii din natura văzută şi nevăzută, după chipul şi asemănarea Sa (*Facerea* 1,26). A făcut corpul din pământ, iar suflet raţional şi gânditor i-a dat prin însuflarea Sa proprie. Aceasta numim „chip dumnezeiesc", căci cuvintele „după chipul" indică raţiunea şi liberul arbitru, iar cuvintele „după asemănare" arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil.[31]

Prin definiţie, chipului îi este caracteristic să se depăşească, aruncându-se în infinitatea lui Dumnezeu pentru a-şi găsi acolo plinirea dorului său. Chipul, fundament obiectiv, cheamă asemănarea subiectivă, personală. Sămânţa - „a fi fost creat după chipul"- duce la înflorire: „existenţa după chipul" Celui ce este. Este răspunsul omului la „Dumnezeu este iubire".[32]

Omul, aprecia Sfântul Vasile al Capadociei, este o făptură care a primit porunca să fie dumnezeu. Ca fiinţă personală, omul, fie că alege

---

[27] Vladimir Lossky*, Op. cit.,* p. 144-145.
[28] Christos Yannaras, *Persoana si eros*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 65.
[29] Dumitru Stăniloae*, Op. cit.,* vol. I, p. 271-272.
[30] Ion Bria, *Op. cit.,* p. 92.
[31] Sfântul loan Damaschin*, Dogmatica*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 70.
[32] Paul Evdokimov, *Taina iubirii,* Editura Christiana, Bucureşti, 1999, p. 64.

binele sau răul, fie că realizează asemănarea sau neasemănarea, el îşi va stăpâni firea în chip liber, pentru că este o persoană făcută după chipul lui Dumnezeu.[33]

Omul a fost numit, prin constituţia sa psiho-somatică, să fie „inel" de legătură între cer şi pământ (Sfantul Maxim Mărturisitorul) şi să se înalţe cu întreaga creaţie către Dumnezeu, ca să se împărtăşească de nemurirea Lui. Opunându-se, însă, voii lui Dumnezeu, Adam n-a mai dat curs aspiraţiei către Arhetipul divin, ci s-a prăbuşit în materialitatea acestei lumi, alterând grav chipul lui Dumnezeu pe care îl purta în fiinţa sa şi, odată cu aceasta, şi fiinţa proprie.[34]

Căderea primilor oameni din timpul creat a constat formal „într-un act de neascultare. Prin însuşi acest act s-au rupt interior de Dumnezeu, din dialogul pozitiv cu El. Ei n-au mai răspuns lui Dumnezeu, crezând că prin aceasta îşi afirmă libertatea, autonomia. De fapt, acest act a fost începutul închiderii egoiste a omului în sine; prin aceasta a devenit sclavul său propriu. Or, omul este liber, în mod real, numai dacă este liber şi de sine pentru alţii, dacă este liber pentru Dumnezeu, sursa libertăţii, pentru că este sursa iubirii." [35] Călcarea poruncii şi căderea sunt acte ale libertăţii omului, păcatul strămoşesc având originea în voinţa liberă a omului.

Căderea este „păcatul firii" sau „moartea firii" (Sfântul Maxim Mărturisitorul), adică desfacerea firii din legătura sa ontologică cu Dumnezeu, ieşirea omului din planul divin şi fixarea lui în regimul unei vieţi de continuă degradare, în sfera materială a existenţei.[36] Prin păcatul protopărinţilor a dispărut armonia omului cu sine însuşi, cu Dumnezeu şi cu natura: trupul nu se mai supune sufletului şi încetează de a mai fi organul spiritului, inclinând spre stricăciune şi descompunere; din comuniunea cu Dumnezeu, omul ajunge în robia păcatului şi a diavolului, iar natura supusă deşertăciunii nu mai oferă de-a gata cele necesare omului, ci cu anevoie şi prin munca trudnică a omului (*Facerea* 3, 17-19). Greutatea acestui păcat de moarte rezultă din esenţa poruncii nesocotite care cuprindea întreaga lege morală, din uşurinţa cu care a fost săvârşit, având în vedere perfecţiunea însuşirilor cu care omul a fost înzestrat.

Consecinţele păcatului se arată şi argumentează, în primul rând, în pierderea nevinovăţiei, dreptăţii şi sfinţeniei originare. Pierderea dreptăţii originare înseamnă stricarea comuniunii omului cu Dumnezeu, care implică

---

[33] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 111.
[34] Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1996, p. 62.
[35] Dumitru Stăniloae, *Op. cit.,* vol. I, p. 321.
[36] Ion Bria*, Op. cit.,* p. 88.

înstrăinarea omului de harul divin şi moartea lui spirituală, aducând, totodată, după sine alterarea naturii spirituale umane, adică stricarea integrității şi perfecțiunii originare a puterilor sufleteşti ale omului. Iar această alterare nu este altceva decât alterarea sau întunecarea chipului însuşi al lui Dumnezeu în om, arătată în întunecarea minții, în pervetirea inimii (a simțirii) şi în slăbirea voinței, care nu se mai orientează, în chip firesc, ca înainte de păcat, spre Dumnezeu, ca spre adevărul, binele şi frumosul absolut.[37] Omul „a schimbat dragostea față de Dumnezeu în dragoste față de materie" spune Sfantul loan Damaschin.

Întunecarea şi slăbirea puterilor spirituale au atras după ele nimicirea armoniei dintre suflet şi trup, apărând între acestea lupta şi potrivnicia. Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în om s-a stricat treptat, dar nu s-a distrus sau desființat.[38]

Părinții Răsăriteni (Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei şi Grigorie de Nyssa) susțin că chipul a fost desfigurat, dar nu pierdut „Chipul lui Dumnezeu": „Chipul slavei Tale sunt, deşi port rănile păcatului". Nu este vorba de dispariția chipului, de dezintegrarea umanului în neant, ci de ieşirea din comuniunea cu Dumnezeu, de pierderea stabilității ontologice şi a sensului existenței.[39] Prin cădere, omul a pierdut calea spre asemănarea cu Dumnezeu, dar s-a păstrat posibilitatea de a relua dialogul cu El.

„Chipul" este întreg, sfânt prin excelență, el nu poate suferi nici o alterare. Căderea în păcat a făcut asemănarea radical inaccesibilă puterilor naturale omeneşti. Fără a fi pervertit, chipul a fost făcut nelucrator „după cădere, am aruncat asemănarea, dar calitatea de ființă creată după chip nu ne-am piedut-o", spune Sfântul Grigorie Palama.[40]

„Chipul lui Dumnezeu" în om s-a umbrit numai şi s-a slăbit, însă nu s-a şters cu totul, spune Părintele Dumitru Stăniloae, tocmai de aici venind „chinul ființei noastre: din faptul că nu se poate împăca cu satisfacții inferioare, cu răutatea, cu perspectiva morții veşnice. Fiindcă ea continuă să păstreze o conştiință nemulțumită şi o suferință pentru neîmplinirea setei după comuniunea cu Dumnezeu, pentru căderea din calitatea de chip deplin al lui Dumnezeu. Ea nu se poate împăca cu un minus a ceea ce este.[41] Omul are aspirația spre o cunoaştere infinită, în care se ascunde setea de Dumnezeu, cunoaşterea pe care uneori o şi străvede; trebuința de bine nu

---

[37] Dumitru Radu, *Îndrumări misionare,* EIB, Bucureşti, 1986, p. 242.
[38] *Ibidem*, p. 243.
[39] Ion Bria*, Op. cit.,* p. 92.
[40] Paul Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu*, Editura Christiana, Bucureşti, 1995, p. 38.
[41] Dumitru Stăniloae, *Op. cit.,* vol. I, p. 332.

s-a şters nici ea cu totul din el, deşi nu-l percepe întotdeauna ca fiind comuniune. Comuniunea cu oamenii a rămas şi ea într-o forma slăbită.[42]

Întrucât stăpânirea asupra pământului s-a dat omului în virtutea chipului lui Dumnezeu în el, întunecându-se acest chip, s-a mărginit această stăpânire, făptura nerecunoscandu-l ca stăpân şi el însuşi nemaisimțindu-se în mod real stăpânul tuturor, ca înainte de cădere. Astfel, întreaga stare a omului căzut are un caracter ambiguu, contradictoriu şi amăgitor.[43]

Primul păcat săvârşit de om în rai, fiindcă săvârşitorul lui este Părintele întregului neam omenesc, se transmite, prin naştere, tuturor urmaşilor săi naturali, odată cu ființa proprie, împreună cu toate urmările şi pedepsele lui, mai puțin alungarea din rai. Ceea ce se transmite la descendenți este starea de păcătoşenie, împreuna cu vina, rezultate din fapta personală rea, adică din primul păcat al lui Adam. Avem toți de la Adam aceeaşi fire umană atinsă de stricăciune căci: „Printr-un om a intrat păcatul în lume şi, prin păcat, moartea, aşa şi moartea a trecut la toți oamenii pentru că toți au păcătuit în el (*Romani* 5.12). Producând în protopărinți şi în urmaşii acestora o stare de păcătoşenie şi de stricăciune a firii umane „acest păcat strămoşesc nu poate fi şters cu nici o pocăință, ci este nimicit numai prin harul lui Dumnezeu, prin iconomia întrupării Domnului nostru lisus Hristos şi prin vărsarea cinstit sângelui Său. Şi aceasta se face în Taina Sfântului Botez, pentru că cine nu s-a botezat, acela nu este slobod de păcat, ci este fiu al mâniei şi pedepsei veşnice, după cum s-a spus: „Adevărat, adevărat zic ție, de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu" (*Ioan* 3,5).[44]

Având în vedere că prin cădere chipul lui Dumnezeu în om nu s-a distrus total, ci s-a întunecat profund, s-a strâmbat, putem afirma că omul tinde către Dumnezeu, este însetat de cunoaşterea lui Dumnezeu. Rămânând chipul, a rămas şi o comuniune foarte palidă a omului cu Dumnezeu, care este mai mult necomuniune şi separare dureroasă. A rămas în om într-o formă slăbită şi comuniunea cu semenii.[45]

De aici, necesitatea imperioasă pentru om a răscumpărării sale din robia păcatului şi a morții, prin întruparea, patimile, moartea pe cruce şi învierea din morți a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Nimicind robia păcatului şi restaurând chipul lui Dumnezeu în om şi, prin aceasta, întreaga ființă a acestuia, Mântuitorul Hristos ne deschide din nou calea îndumnezeirii care este scopul ultim al omului. Lucrarea mântuitoare a lui

---

[42] *Ibidem*, p. 334.
[43] Dumitru Radu*, Op. cit.,* p. 248.
[44] *Ibidem*, p. 248-249.
[45] Dumitru Stăniloae, *Op. cit.,* vol. I, p. 486-488.

Hristos cheamă lucrarea Duhului Sfânt (*Luca* 24,49) în lume, prin înnoirea şi sfinţirea ei prin Hristos în Biserică.[46]

Patristica subliniază şi apreciază că rolul celei dintâi destinări „Prin Hristos s-a restaurat integritatea firii noastre omeneşti" pentru ca El este Chipul (Arhetipul) a ceea ce suntem (Sfantul Grigorie de Nazianz), iar asemenea Lui, devenim în Hristos.[47] Sfintele Taine refac natura primordială a omului, integritatea lui adamică. Sfantul Duh ne este restituit în Sfantul Botez şi în Taina Mirungerii. Pocăinţa este un tratament terapeutic de purificare şi Sfânta Euharistie aduce aluatul nemuririi şi al nestricăciunii.

Datorită filantropiei divine, care nu acceptă ca făptura sa iubită să fie înghiţită de pieire, se întrupează, la împlinirea vremii, din Sfânta Fecioară, pe cale supranaturală, Cel ce adună în Sine cele cereşti cu cele pământeşti, ca să fixeze pentru totdeauna, în locul lui Adam, creaţia întreagă a lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, prin actele Sale mântuitoare, prin întrupare, patimi, moarte, înviere şi înălţare la cer pe tronul slavei dumnezeieşti, Hristos a îndumnezeit progresiv umanitatea, pe care a asumat-o din Sfânta Fecioară.[48] Hristos reprezintă mântuirea omului nu numai la modul negativ, izbăvindu-l de consecinţele păcatului protopărinţilor, ci şi pozitiv, întregind existenţa lui iconică dinainte de cădere. Relaţia Lui cu omul nu este numai tămăduitoare, este ceva mult mai larg decât răscumpărarea, ea coincide cu îndumnezeirea. Rămân celebre pentru Ortodoxie cuvintele: „Dumnezeu s-a făcut om, ca omul sa devină dumnezeu" (Sfantul Atanasie cel Mare).

Prin naşterea Sa, Domnul a luat asupra Sa şi stricăciunea care a început cu Adam şi pentru care acesta a şi murit; moartea lui nu este numai o consecinţă a crucii, ci reprezintă şi efectul ultim al întrupării. „Coborând cu natura umană pe care a luat-o până la moarte, Cuvântul l-a înnoit şi l-a făcut nestricăcios pe om".[49]

---

[46] Dumitru Radu, *Op. cit.,* p. 264. A se vedea şi interpretarea occidentală: Paul Ricoeur, *Istorie şi Adevăr*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 93-111.

[47] Paul Evdokimov, *Taina iubirii,* p. 67

[48] Dumitru Popescu*, Op. cit.,* p. 67.

[49] *Ibidem*, p. 67. Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003. Acesta în subcapitolul <<Biserica – mişcare pentru unitatea întregii umanităţi>> oferă un înţeles elocvent pentru rolul Bisericii Creştine în istoria umanităţii până în zilele noastre, rolul instituţiei creştine la conturarea geopolitică a Uniunii Europene: „o dată cu evenimentul Întrupării, care constituie crezul fundamental al comunităţilor creştine, începe o nouă mişcare spre unitate în interiorul istoriei, o <<comuniune>> întru o altă ordine şi de o altă calitate. În acest scop, Biserica cea în Hristos este chemată, prin Sfântul Duh, <<spre comuniunea de iubire>>, în care sunt desfiinţate toate graniţele: de rasă, limbă, gen, clasă socială, premise culturale. Adevărata Biserică Creştină nu este înţeleasă, însă, ca o comunitate nouă, închisă în sine, ca o societate care urmăreşte propria extindere pentru a-şi întări puterile, ci ca

Conform tradiției patristice, din calitatea lui Hristos, nu numai ca Logos Răscumpărător, dar şi ca Logos Creator,[50] rezultă că opera Sa de mântuire şi restaurare se adresează nu numai omului, ci şi întregului cosmos. Datorită lucrărilor necreate ale lui Dumnezeu în Treime, antropologia ortodoxă nu poate separa omul de cosmos, atât pentru faptul că omul nu poate trăi fără cosmos - pe lângă altele, cosmosul este mijloc de dialog între om şi Dumnezeu - dar şi cosmosul suspină, la rândul său, pentru a fi eliberat de sub robia stricăciunii şi pentru a ajunge la mărirea fiilor lui Dumnezeu în Hristos (*Romani* 8,20).

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă şi argumentează că Hristos, prin întreaga sa operă de răscumpărare şi edificare a omului şi a cosmosului, ne-a unit mai întâi pe noi cu noi înşine în Sine, prin înlăturarea diferenței dintre masculin şi feminin, a îmbrățişat toată creația şi a unit în jurul Lui raiul şi lumea locuită, cerul şi pământul, cele sensibile şi cele inteligibile, arătând că toată creațiunea este una şi este menită să devină cer nou şi pământ nou.

---

simbol, ca semn al mult râvnitei unități general-umane. Biserica lucrează ca <<taină>>, ca nucleu vital al Împărăției lui Dumnezeu, care se întinde dincolo de limitele sensibile ale comunităților ecclesiale. Tot ceea ce deține, tot ceea ce lucrează aparține lumii întregi; este – trebuie să fie – în slujba lumii întregi"(p. 33). A se vedea şi Robert Schuman, *Pentru Europa*, Editura Monitorul Oficial, Bucureşti, 2003.

[50] Dumitru Popescu*, Op. cit.,* p. 68. A se vedea pentru tradiția patristică lucrările (instrumentele de lucru) cu caracter enciclopedic şi de strictă specialitate care pot fi consultate: Eduard G. Farrugia S.J. editor, *Dicționarul Enciclopedic al Răsăritului Creştin*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2005; Remus Rus, *Dicționar Enciclopedic de Literatură Creştină din primul mileniu*, Editura Lidia, Bucureşti, 2003; Joroslav Pelikan, *Tradiția Creştină. O dezvoltare a doctrinei*, vol. I: „Naşterea tradiției universale (100-600)", vol. II: „Spiritul creştinătății răsăritene (600-1700)", vol. III: „Evoluția teologiei medievale (600-1300)", Editura Polirom, Iaşi, 2004, 2005, 2006; Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine. De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, vol. II/1 + vol. II/2, Editura Polirom, Iaşi, 2004; Dietmar W. Winkler, Klaus Augustin, *Bisericile din Răsărit*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 2003; Jean Danielou, *Biserica Începuturilor. De la origini până la sfârşitul secolului al III-lea*, Editura Universității Bucureşti, Bucureşti, 2006; Ronald Roberson, *Bisericile Creştine Răsăritene. O scurtă prezentare*, Editura Sapientia, Iaşi, 2006; Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1988; Miruna Tătaru-Cazaban editor, *Teologie şi Politică. De la Sfinții Părinți la Europa Unită*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004; John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice şi teme doctrinare*, EIB, Bucureşti, 1996; Ioan G. Coman, *Probleme de Filosofie şi Literatură Patristică*, EIB, Bucureşti, 1995; John Meyendorff, *Ortodoxie şi Catolicitate*, Editura Sofia, Bucureşti, 2003; Adalbert Hamman, *Părinții Bisericii*, Editura Sapientia, Iaşi, 2005; Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri şi azi*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

În concepția Sfinților Părinți, omul apare, astfel, ca un colaborator al lui Dumnezeu şi continuator al creațiunii. Tocmai în această capacitate a ființei umane de a răspunde cu faptele sale faptelor lui Dumnezeu şi de a se îmbina cu ele într-o strânsă colaborare cu El, realizând şi dezvoltând relația cu Dumnezeu prin lume, se arată ființa umană ca ființă „după chipul" lui Dumnezeu. În acceptarea conştientă şi voluntară de a împlini acest rol şi de a-şi desăvârşi această calitate, ființa umană progresează mereu în „asemănarea" cu Dumnezeu. Ea este „după chipul" prin capacitatea fundamentală a ei de a fi în relație dialogică activă cu Dumnezeu, prin lume, ca persoană cu persoană.

Dar, ca ființă „după chipul lui Dumnezeu", ființa umană are o legătură specială cu Fiul lui Dumnezeu, cu Fiul Absolut, care este „chipul lui Dumnezeu". De aceea se întrupează Fiul, pentru a trezi în om deplin calitatea de fiu al lui Dumnezeu după har. Omul restabilit prin Hristos şi în Hristos devine mai deplin chip al lui Dumnezeu prin şi în Hristos, precizează Părintele Dumitru Stăniloae.

Cultura creştină patristică reprezintă cu detalii unul din reflexele lucrării misionare creştine în lumea naturală. Aceasta este o operă de pătrundere a spiritului creştin în lume şi în ființa umană. Cultura creştină nu este identică cu creştinismul. Creştinismul reprezintă o religie supranaturală, pe când cultura creştină înseamnă o încercare de a orienta naturalul (omul) spre supranatural (Hristos Domnul Dumnezeu). Astfel despre cultura patristică şi rolul acesteia în societatea europeană putem face unele precizări:

- Cultura patristică îşi are izvorul şi scopul în Logosul Hristos Întrupat. Sângele vărsat pe cruce ne-a adus mântuirea, dar el a făcut posibilă şi cultura.
- Cultura Sfinților şi Părinților Bisericii (PSB) este orientată soteriologic. După ce pierde acest orizont, se laicizează şi devine o cultură lumească.
- Cultura PSB nu epuizează revelația, pentru că religia creştină nu va fi înfăptuită niciodată în natură, pentru că aceasta nu o poate cuprinde. Infinitatea transcendentă a creştinismului nu va fi niciodată afectată de deformările limitative.
- Cultura patristică reprezintă, în cadrul lumii naturale, un salt semnificativ peste culturile vechi (aşa-zis păgâne). Elementul spiritual, al curățeniei morale şi al dragostei pentru lumea nouă până la moartea de martir, a determinat dizolvarea culturilor în care a apărut creştinismul.
- Cultura PSB a adus în circulație valori noi şi idei în teologie, antropologie, educație, sociologie, politologie etc. Această cultură utilizează metode noi în domeniul cunoaşterii şi al acțiunii.

- Cultura patristică conturează şi dă viaţă umanismului teandric (asemănarea omului cu Dumnezeu).
- Cultura patristică nu angajează deloc Biserica şi numai parţial anumite adevăruri revelate.
- Cultura PSB este realistă. Lumea şi viaţa din cotidianul societăţii sunt o palestră în care ne exercităm pentru premiul nemuririi. Pământul timpului trebuie tranformat într-o prefaţă a cerului etern.
- Cultura patristică este creatoare în permanenţă, fiindcă Logosul este inepuizabil.
- Cultura PSB a transmis majoritatea documentelor majore şi esenţiale ale culturilor clasice din Europa: greacă şi latină.
- Cultura primelor veacuri creştine a transmis lumii medievale, moderne şi contemporane mari tezaure pentru evoluţia continentului european, astăzi, cu aceste rădăcini comune dând sens înfăptuirii concrete a Uniunii Europene.

Istoria Europei (şi, implicit, a lumii), aşadar, este o permanentă absorţie a trecutului în prezent, din mişcarea firească a trecutului însuşi. Istoria, în consecinţă, este devenire autentică mai înainte de toate în structurile filosofiei. Cultura patristică a primelor veacuri creştine are un rol semnificativ în demersurile continentului nostru de a prima între civilizaţiile lumii aproape două mii de ani. Cultura moralizatoare asumată de creştinul bătrânului continent a ajutat fundamental şi vital la aflarea sensului civilizaţiei umane. Şi aceasta pentru că, deşi istoria ca reconstrucţie este dinspre prezent către trecut, trecutul este acela care se integrează în prezent. Pentru creştin putem zice un prezent continuu.

Tradiţia patristică mai poate fi înţeleasă şi receptată ca o călăuză strictă, definitivă, impermeabilă la orice efort din afara Bisericii de a modifica concepţiile sau instituţiile moştenite de secole. Tradiţia după învăţătura patristică are şi un caracter defensiv, conservator, de constrângere, pentru că Biserica este datoare în faţa societăţii contemporane să poarte de grijă ca aceea „credinţă a sfinţilor de la început“ să fie transmisă corect şi integral, în continuitatea învăţăturii apostolice. Biserica a propagat mărturia Sfintei Scripturi, a Didahiei apostolice, a Crezului, a articolelor de credinţă formulate de sinoadele ecumenice, şi nu în ultimul rând, mult mai constructiv şi dezvoltat, sub învăţătura comună a Părinţilor Bisericii de la începuturi. Pentru cetăţenii români pentru care Răsăritul Creştin este reperul valoric, adoptarea la contextul actual al dezvoltării socio-culturale şi economice din Europa de Apus va fi dificilă. Uniunea Europeană este Europa, o civilizaţie în plină reconfigurare. Nu doar o organizaţie internaţională, nu doar o piaţă unică, ci, în primul rând, un set de valori. Pe acest vast fundament s-a construit restul. Iar românii, diverşi, cu tradiţii

istorice şi religioase diferite, reprezintă o cultură ce aspiră la statutul de civilizaţie. Iar când se fac aprecieri faţă de civilizaţii, ierarhiile nu se potrivesc întocmai. Credincioşii creştini ai Europei de astăzi nu pot uita că au ceva în comun: înrudirea cu Fiul Întrupat al lui Dumnezeu, deci un scop unic în timp şi dincolo de timp, regăsirea învăţăturii creştine (şi, implicit, patristice) şi împăcarea definitivă cu Iisus Hristos.

ACȚIUNI DE PROPAGANDĂ RELIGIOASĂ, PROZELITISM ŞI EVANGHELIZARE DESFĂŞURATĂ DE UNELE CULTE ŞI ORGANIZAȚII RELIGIOASE

Colonel (r.) lect. univ. dr. Ion IOANA

Cunoaşterea şi înțelegerea esenței şi formelor de manifestare a activității de propagandă religioasă, de prozelitism şi evanghelizare din România, necesită studierea complexă şi comparativă a acestui fenomen din perspectivele standardelor normative internaționale din țările democratice, realităților din țara noastră şi experiențelor țărilor membre ale Consiliului Europei şi *S.U.A., țara de origine şi de coordonare a prozelitismului religios din România.*

După decembrie 1989, reprezentanții unor instituții religioase din România au făcut cursuri de pregătire, stagii practice privind proiectarea şi realizarea activităților de prozelitism sau de evanghelizare, iar cei ai celor similare din străinătate au venit în țara noastră, au trimis *mii de misionari*, cu pregătire de specialitate, mijloace materiale şi financiare, cu sprijin politic şi uneori chiar diplomatic, *care au ca principală sarcină activitățile de prozelitism sau de evanghelizare în rândul românilor.*

Modelele de gândire sau acțiune în acest domeniu de activitate ale instituțiilor religioase europene şi americane sunt asemănătoare, au multe elemente comune cu cele ale celor din România, dar au şi trăsături specifice, proprii, generate de particularitățile economico-sociale, culturale, religioase, de etapele modernizării societății româneşti, de nivelul constituirii şi acceptării pluralismului cultural şi religios de către aceasta, de reprezentările eronate privind libertatea religioasă.

Concret, factorul care influențează mult această *"lucrare"***,** care practic sintetizează multe dintre trăsăturile româneşti, este nivelul de cultură, cunoaşterea liderilor ai acestor instituții şi ai mediilor sociale şi umane în care se desfăşoară aceste activități.

Încălcarea autonomiei Cultelor, scoaterea în afara legii a unor Culte şi asociații religioase, interzicerea prozelitismului, răspândirea

ateismului în timpul comunismului au determinat crearea în mentalitățile unor cercuri active ale opiniei publice a unei concepții superliberale în domeniul înțelegerii dreptului la activitatea de prozelitism, de evanghelizare, sub anumite aspecte deasupra standardelor occidentale şi chiar americane.

Din această perspectivă, se poate vorbi de un specific românesc în ceea ce priveşte acțiunile de prozelitism şi evanghelizare, determinate de o realitate nouă, originală, diferită de cea vest-europeană sau americană.

1. Activitatea de propagandă religioasă, prozelitism şi evanghelizare în România

1.1. Considerații generale privind activitatea de propagandă religioasă, prozelitism şi evanghelizare.

Până în 1989, Legea Cultelor interzicea prozelitismul religios. Nu erau permise formele şi activitățile publice, deschise, care îşi propuneau să convingă cetățenii să treacă de la un Cult la altul şi mai ales erau sancționate formele şi acțiunile de calomniere şi denigrare a doctrinelor, credincioşilor şi clericilor Bisericii Ortodoxe Române sau ai celorlalte Culte creştine istorice.

După 1989, foarte mulți misionari români şi străini ai unor Culte sau asociații religioase legale au trecut rapid la inițierea unor multiple şi ample acțiuni de evanghelizare în locuri publice (stadioane, săli de sport, săli de spectacole, parcuri etc.) pe străzi şi chiar prin vizite repetate la casele oamenilor, practică ce timp de 50 de ani a fost interzisă.

De asemenea, unele predici, cărți şi alte mijloace de evanghelizare conțin aprecieri jignitoare şi calomnioase la adresa Bisericilor creştine istorice şi chiar a celorlalte Culte din România.

Deşi aceste denigrări sunt interzise de Constituție totuşi nu au fost sancționate, datorită inexistenței Legii Cultelor şi a unor prevederi corespunzătoare în Codul Penal.

1.2. Particularitățile activității de prozelitism şi evanghelizare exercitate de organizațiile religioase.

După modelul comunităților creştine din primul mileniu, dar şi al altor comunități religioase care au avut un rol însemnat în constituirea marilor religii, noile mişcări religioase pun un accent deosebit pe activitatea de difuzare a propriilor învățături.

În acest scop sunt investite însemnate mijloace materiale, financiare, de logistică şi importante resurse umane. Toţi cei implicaţi în asemenea acţiuni, în funcţie de nivelul de pregătire şi de capacitatea de penetrare, au atribuţii ample în această activitate.

După exemplul fostelor organizaţii religioase evanghelice, unele devenite între timp Biserici, actualele structuri religioase folosesc cele mai avansate tehnici laice din domeniul persuasiunii şi al convertirii.

Din păcate, unele merg până la folosirea narcoticelor şi a altor mijloace de manipulare care lezează integritatea psihică şi fizică a adepţilor.

Din aceste motive, mai ales reprezentanţii Bisericilor tradiţionale, uneori inclusiv cei a celor Evanghelice, dar şi specialişti laici şi autorităţi publice, acuză unele organizaţii religioase că practică prozelitismul agresiv, că încalcă drepturile şi libertăţile altor credincioşi.

Aşa, spre exemplu, pot fi acuzate de prozelitism agresiv Biserica Scientologică, Hare Krishna, Biserica lui Moon, Biserica lui Iehova, Mormonii, Biserica Nou Apostolică, Nazarinenii etc.

În acelaşi timp, în ultima perioadă, unele autorităţi publice şi unii specialişti laici din unele ţări occidentale nu mai consideră ca fiind prozelitism agresiv propaganda religioasă practicată de Martorii lui Iehova şi de alte organizaţii asemănătoare.

2. Reacţia autorităţilor publice faţă de noile acţiuni de prozelitism şi de evanghelizare

2.1. Nu s-au luat măsuri împotriva acţiunilor prozelitiste ale unor grupări religioase ilegale.

Deşi mass - media a publicat ample materiale despre existenţa şi activitatea unor lideri credincioşi ilegali, totuşi instituţiile abilitate ale statului nu au fost interesate de documentaţia existentă în legătură cu activitatea acestora pentru a contracara asemenea acţiuni, a preveni comunitatea românească şi a iniţia unele procese publice.

De asemenea, inclusiv în cazuri bine documentate, în numele unei libertăţi religioase greşit înţelese, poliţia, procuratura şi puterea judecătorească nu au luat măsurile ferme care s-ar fi impus pentru fiecare caz în parte. Această situaţie s-a produs datorită absenţei unor prevederi corespunzătoare în Codul Penal, dar şi datorită lipsei de fermitate a instituţiilor menţionate.

Starea de fapt prezentată a încurajat tendinţele unor misionari români şi străini, a unor asociaţii religioase ilegale, de a specula vidul

legislativ existent şi chiar de a încălca actele normative în vigoare, *activitatea lor aducând atingere vieţii religioase şi chiar siguranţei naţionale.*

2.2. Autorităţile publice nu şi-au propus împiedicarea acţiunilor de prozelitism sau de evanghelizare.

În Constituţie şi alte acte normative nu s-a prevăzut dreptul puterii executive de a interveni direct, prin decizii administrative, în relaţiile dintre instituţiile vieţii religioase - când acestea sunt expresia unor drepturi şi libertăţi - dacă forma de executare a acestora contravine siguranţei naţionale, ordinii, sănătăţii sau moralei publice, drepturilor şi libertăţilor celorlalţi cetăţeni. O eventuală intervenţie fiind posibilă numai în baza unei legi adoptate de Parlament.

Atitudinea autorităţilor publice se explică prin faptul că legislaţia în vigoare permite Cultelor şi Asociaţiilor religioase să organizeze întruniri publice sau alte tipuri de activităţi religioase, fără a fi obligate să solicite aprobare de la Secretariatul de Stat pentru Culte sau de la alte instituţii de stat.

Astfel, art. 3 din Legea nr. 60 / 23 septembrie 1991 privind organizarea şi desfăşurarea adunărilor publice prevede: "Nu trebuie declarate, în prealabil, adunările publice al căror scop îl constituie manifestările cultural-artistice, sportive, religioase...". Ca urmare, potrivit legislaţiei în vigoare, pentru a organiza acţiuni de propagandă religioasă sau de evanghelizare în săli de sport, săli de întruniri publice sau în alte localuri asemănătoare, în deosebi în spaţii publice sau particulare închiriate, Cultele şi Asociaţiile religioase legale nu au nevoie de aprobare din partea instituţiilor statului.

Reprezentanţii instituţiilor de stat şi specialiştii laici în studierea fenomenului religios apreciază că trebuie făcută distincţia necesară între conceptele de propagandă religioasă, de evanghelizare, de răspândire a propriilor învăţături religioase - ca dimensiune esenţială a libertăţii religioase, pe de o parte, şi prozelitism sau prozelitism agresiv, pe de alta, care în unele medii religioase, culturale sau chiar politice are efecte peiorative, negative. Fapt pentru care, consideră că instituţiile Statului nu au dreptul să se implice în prevenirea sau interzicerea unor acţiuni de prozelitism până nu se va adopta o definiţie legală a acestui concept, cu participarea reprezentanţilor instituţiilor specializate de stat, a specialiştilor laici şi a reprezentanţilor instituţiilor vieţii religioase.

Până de curând, majoritatea partidelor politice şi oamenii de ştiinţă din ţările democratice, cu excepţia Greciei, au considerat că încercarea de a defini prozelitismul din punct de vedere juridic şi de a-l interzice, ar duce la crearea unor premise favorabile încălcării libertăţii religioase. Spre deosebire de faptul că de câţiva ani se conturează o altă tendinţă care consideră utilă şi necesară definirea şi creşterea nivelului de reglementare a activităţii de propagandă religioasă, prozelitism religios, dar mai ales îngrădirea formelor agresive, periculoase, ilegale.

Drept urmare, încercarea Statului german de a interzice activitatea Bisericii Scientologice a determinat 30 de personalităţi americane să trimită următoarea scrisoare lui Helmut Kohl" "...în anii `30 erau evreii. Azi sunt scientologii. Problema nu este de a ştii dacă se aprobă sau dezaprobă învăţăturile scientologiei. Discriminarea organizată de un guvern contra unui grup din cauza credinţei acestuia este detestabilă, chiar atunci când majoritatea nu este de acord cu aceste credinţe".

2.3. Aprecieri privind prozelitismul ale unor jurişti de la Consiliul Europei şi din S.U.A.

Statul grec a amendat şi condamnat la închisoare pe evanghelistul iehovist Kokkinakis sub acuzaţia că a făcut prozelitism. Cu prilejul procesului Kokkinakis versus Grecia la Curtea Europeană pentru drepturile omului, judecătorul Martens, referindu-se la dreptul Statului de a se implica în cazurile de prozelitism, a subliniat că „Statul nu are competenţa de a intervenii în ”conflictul” dintre autorul prozelitismului şi persoana supusă acestui act. In primul rând, deoarece respectarea demnităţii şi a libertăţii impune Statului obligaţia de a admite că fiecare persoană este liberă să ia orice hotărâre în legătură cu soarta sa, fapt pentru care *Statul nu are dreptul să folosească puterea sa pentru a proteja persoana care este supusă prozelitismului...* In al doilea rând, invocarea unor cerinţe referitoare la ordinea publică nu poate justifica folosirea forţei Statului într-un domeniu în care principiul toleranţei impune discuţii şi dezbateri libere... A autoriza Statul să declare conflictul generat de prozelitism ca infracţiune penală duce atât la încălcarea neutralităţii acestuia în domeniul libertăţii şi vieţii religioase, cât şi la facilitarea acţiunilor de discriminare religioasă atunci când există o religie dominantă...”

Tot cu prilejul procesului Kokkinakis, Pettiti - judecător la Curtea Europeană privind drepturile omului, preciza că "prozelitismul este legat de libertatea religioasă; credinciosul trebuie să aibă dreptul să-şi comunice credinţa sau convingerea sa atât în domeniul religios, cât şi în cel filozofic... Libertatea religioasă şi de

conştiinţă implică acceptarea prozelitismului, chiar dacă este de "prost gust". Credinciosul sau filozoful agnostic *au dreptul să-şi impună convingerile, să le împărtăşească altora şi chiar să încerce să-i convertească pe aceştia.* Singura limită în exercitarea acestui drept o constituie încălcarea drepturilor celorlalţi, dacă se încearcă a forţa voinţa persoanei sau de a se folosi procedee de manipulare. De asemenea şi alte comportamente care nu sunt admisibile, ca spălarea creierului, afectarea dreptului la muncă şi a sănătăţii publice, incitarea la încălcarea moralităţii publice, ce se regăsesc în practicile diferitelor grupări pseudo – religioase, ar trebui să fie sancţionate prin mijloacele specifice dreptului penal". Pedepsirea acestor comportamente nu are ca scop interzicerea prozelitismului. Prozelitismul nu trebuie să se exercite prin mijloace necinstite, să nu abuzeze de minori sau de "majori handicapaţi" în sensul dreptului civil; dreptul civil şi penal ar trebui să pedepsească sau să prevină asemenea deviaţii. „Prozelitismul nedelictual este baza manifestării religioase. Efortul de convertire nu este contrar libertăţii, credinţelor şi drepturilor celorlalţi".

Astfel, după cum spunea W. Durhan, "au ieşit la suprafaţă, ca surse importante de tensiune, atitudinile diferite privind prozelitismul şi evanghelizarea. Estul ortodox tinde să privească eforturile de evanghelizare venite din Vest ca pe un afront cultural. La urma urmelor, aceste zone sunt creştine de peste un mileniu. De ce să fie trimişi misionari aici ? Grupurile religioase occidentale, dimpotrivă, vin dintr-o civilizaţie mult mai profund pluralizată şi tind să privească restricţiile impuse asupra activităţilor ca dovezi ale faptului că fostele ţări comuniste nu au reuşit încă să-şi însuşească concepţiile moderne asupra libertăţii... Tradiţia ortodoxă, sărăcită de cincizeci sau şaptezeci de ani de comunism, se simte ameninţată de costisitoarele campanii de evanghelizare care pot folosi tehnici pline de forţă şi mijloace de comunicare în masă moderne pentru a-şi difuza mesajul. Grupurile vestice, pe de altă parte, au bănuieli că influenţa ortodoxă, reîntărită de eforturile crescânde ale naţionalismului, ar fi capabile să exercite un control neonest şi de multe ori din umbră, asupra pârghiilor democratice importante care controlează posibilităţile celor care lucrează în domeniul religios şi ale voluntarilor de a intra în ţările Ortodoxe şi de a oficializa acele entităţi religioase prin care îşi conduc treburile. Sentimentul meu este că în realitate multe din aceste tensiuni fac parte din trauma mai extinsă a tranziţiei şi că, pe măsură ce trece timpul, punerea în practică a principiilor sănătoase ale libertăţii religioase şi respectului reciproc vor

da naştere unor modele stabile de interacţiune, similare acelor care stăpânesc acum Europa Occidentală".

2.4. Poziția unor înalți ierarhi ai clerului Bisericii Ortodoxe Române.

Intensificarea prozelitismului religios în România din partea unor culte şi asociaţii susţinute financiar şi moral de către organizaţii religioase din Occident, creează nemulţumiri în rândurile populaţiei. Aceste nemulţumiri se manifestă de la reproşuri aduse public, verbal sau în presă, conducătorilor Bisericii Ortodoxe şi autorităţilor civile care sunt acuzaţi că nu întreprind nimic pentru stăvilirea prozelitismului religios, până la respingerea directă, uneori chiar violentă, şi deci regretabilă, a grupurilor prozelitiste de către preoţi şi credincioşii ortodocşi sau catolici. În plus, în unele părţi ale ţării, chiar autorităţile civile sunt din ce în ce mai preocupate de degradarea situaţiei religioase prin activitatea intensă a unor culte şi secte religioase unele foarte periculoase pentru ordinea publică, cum ar fi satanismul. În această confruntare, interesant de observat este raportul care se creează între prozelitism şi democraţie. În timp ce unii adepţi şi susţinători ai prozelitismului religios, mai ales americani, invocă libertatea religioasă şi democraţia ca paravan şi suport pentru prozelitism, pentru mulţi români şi alţi europeni, prozelitismul şi învrăjbirea religioasă pe care o provoacă acesta constituie nu un semn al democraţiei, ci un pericol pentru democraţie.

Prozelitismul sectar, agresiv, preocupă acum nu numai bisericile tradiţionale, istorice din Europa, ci şi organizaţiile ecumenice internaţionale şi democraţiile europene occidentale. Astfel, în Germania şi Franţa, guvernele sunt din ce în ce mai atente la evoluţia sectelor şi la tensiunile pe care le poate genera fenomenul religios agresiv şi fanatic. În ultimul timp au apărut în diferite ţări din Occident (Danemarca, Germania etc.) centre specializate de supraveghere şi informare privind fenomenul religios provocator, agresiv şi subversiv. Aşadar, în perspectiva ecumenică şi democratică, integrarea noastră europeană nu necesită, cum cred unii acceptarea prozelitismului religios, sectar şi agresiv, ca o condiţie a intrării în Uniunea Europeană. În acest sens, la definitivarea şi aprobarea noii Legi a cultelor, a cărei lipsă se resimte acut, mai ales în caz de tensiuni inter-confesionale şi inter-religioase, atât reprezentanţii Cultelor, cât şi oamenii politici, trebuie să distingă între libertatea religioasă ca mărturisire paşnică, în respect faţă de alţii, a credinţei pe care o persoană sau o colectivitate o împărtăşeşte, şi prozelitismul religios, provocator şi agresiv, care foloseşte orice mijloace

(financiare, economice, presiuni psihice şi politice etc.) ca să convertească sau să ”cumpere suflete”, speculând naivitatea persoanelor care nu se pot apăra suficient.

Prozelitismul religios, agresiv, este sectar indiferent ce cult îl practică, fie el tradițional sau modern.

3. Mediatizarea internațională a drepturilor organizațiilor religioase din România, inclusiv a celui de prozelitism sau de evanghelizare.

Reprezentanții unor organizații neguvernamentale străine care monitorizează respectarea libertății religioase în România au serioase carențe în activitatea de informare, documentare şi de cercetare pe care o fac. Adesea, aceştia se limitează la un demers de tip politic, mediatic, superficial, ajungând să cunoască manifestările (percepțiile) sociale ale unor minorități religioase, de regulă a celor mai zgomotoase şi mai lipsite de moderație, reprezentări care, se ştie, în toate societățile, dau dovadă de subiectivism şi de reflectare eronată a realităților sociale, în funcție de interesele confesionale sau politice ale momentului. Unii dintre liderii minorităților religioase consultați au un nivel de cultură mediocru, incapabil să înțeleagă fenomenul şi procesele, dezbaterile, actele normative referitoare la libertatea religioasă, şi să formuleze, măcar la nivel mediu, probleme şi soluții.

Alți lideri, care doresc să profite în scopuri nereligioase de privilegiile acordate Cultelor şi asociațiilor religioase, au transformat lupta pentru promovarea libertății religioase într-un business, fapt pentru care întrețin reprezentări sociale greşite şi folosesc practici de manipulare şi de menținere a credincioşilor într-o stare de perpetuă nemulțumire şi aşteptare.

Aceşti lideri caută să provoace persecuția religioasă, iar dacă ei nu reuşesc, se străduiesc să lase impresia că ea totuşi există. Este dificil şi complex de trasat cu precizie granița dintre cei care se raportează cinstit şi cu bună intenție la libertatea religioasă şi cei care abuzează de ea, o folosesc cu rea intenție, o transformă într-o sursă de câştiguri ilicite şi într-un mijloc de creare a unor stări de confuzie şi dezorientare. Această graniță există şi poate fi sesizată numai de oamenii politici şi specialiştii din țara noastră, în colaborare cu cei din străinătate.

De asemenea, există minorități religioase care oscilează între ***două tendințe***:

a) *prima,* cea în care s-a inoculat concepția că libertatea religioasă este un cadou care se va primi prin bunăvoința Statului Român şi a presiunilor pe care le vor exercita Statele occidentale, instituțiile politice

guvernamentale şi neguvernamentale internaţionale, fapt pentru care unele minorităţi religioase nu mai fac nimic pentru a sprijini demersurile extrapolitice ale laicilor în această direcţie;

b) *a doua*, în care acestea sunt mulţumite de drepturile obţinute, fapt pentru care nu mai sunt interesate de ”lupta” pentru libertatea religioasă.

Un exemplu concludent îl oferă Organizaţia americană pentru protecţia drepturilor omului, "HUMAN RIGHTS WATCH", care consideră că Proiectul Legii Cultelor din România „permite cultelor religioase să-şi înfiinţeze şi să-şi organizeze comunităţi şi unităţi de cult numai acolo unde există deja credincioşi...”. Apreciind totodată că „această restricţie îngrădeşte libertatea de exprimare şi asociere şi impune limite nenecesare asupra libertăţii de a manifesta credinţa religioasă”.

Ca urmare se pune întrebarea: pentru cine se înfiinţează o comunitate, o structură administrativ-religioasă a unui Cult sau asociaţii religioase, dacă nu au nici un credincios într-o localitate? Ca răspuns considerăm necesar a se da că, o comunitate trebuie să fie compusă *măcar din două persoane*, iar structura administrativă menţionată se creează pentru a deservi un număr minim de credincioşi.

De asemenea, la întrebarea: cine nu poate să-şi exercite drepturile şi libertăţile religioase, cele de exprimare, de asociere şi evanghelizare, dacă nu se permite Cultelor şi asociaţiilor religioase să creeze comunităţi şi structuri administrativ-religioase în localităţile în care nu au nici un credincios? Dacă avem în vedere credincioşi din localitatea respectivă sau din alte localităţi, se poate răspunde că, primii nu există, iar cei din a doua categorie deja aparţin unor comunităţi şi sunt deserviţi de alte structuri administrativ-religioase.

Totodată s-a pus întrebarea: de ce sunt discriminaţi acei credincioşi care nu pot să-şi creeze comunităţi şi structuri de rezervă oriunde vor ei în ţară, chiar dacă nu au coreligionari în localităţile respective? Această propunere, considerată firească, adecvată condiţiilor şi reprezentărilor sociale din România, realistă, atât de democratică cât permite societatea românească, a fost formulată de Cultele din România care ştiu de ce au făcut-o.

Eventual se poate prevedea că asociaţiile şi cultele religioase au dreptul să constituie asemenea comunităţi şi structuri în localităţile balneare şi turistice. Legea nu interzice Cultelor şi asociaţiilor religioase să organizeze activităţi în localităţile unde nu au nici un credincios cu condiţia să găsească spaţii adecvate şi să le închirieze. După una sau mai multe acţiuni pot apare primi membrii şi se pot constitui comunităţile şi instituţiile dorite. Dar în continuare, aceste asociaţii sau fundaţii

religioase consideră că modalitatea nu este suficientă, întrucât lipsesc posibilităţile de acţiune şi de organizare. Drept pentru care îmi pun şi eu întrebarea: *este oare democratic ca unele Culte şi asociaţii religioase să fie ajutate de lege şi Stat pentru a crea baze de organizare şi lansare a convertirii religioase în localităţile în care nu au nici un credincios?*

GLOBALIZAREA, GIGANTICĂ MUTAȚIE CIVILIZAȚIONALĂ

Pr. prof. univ. dr. Leon Arion şi
Lect. univ. dr. Alexandru Arion

Vocabula „globalizare“ înspăimântă. Ne înspăimântă mai ales pe noi românii, care la 1 ianuarie 2007 vom intra într-o structură despre care nu ştim decât din auzite sau din experiența altora. Ştim doar că globalismul este o dimensiune mondială a politicii internaționale în epoca contemporană, care se manifestă pe mai multe planuri: tehnologic, economic, militar, politic şi, nu în ultimul rând, religios.[51] Aşadar, fenomenul globalizarii poate fi constatat şi evaluat atât din perspectivă laică cât şi din cea creştin-ortodoxă, susținute fiecare cu argumente pro şi contra. Cu toate acestea, încercările de definire din aceste perspective sunt cu siguranță reducționiste pentru că ne găsim pe un teren mişcător ce nu poate fi caracterizat cu precizie.

O încercare izbutită de a radiografia acest fenomen o avem de la Arhid. Conf. Dr. Ioan I.Ică jr., într-un studiu din volumul: „*Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu*“ (Cluj, 2001). Încă de la început autorul surprinde esența influențelor globalizarii asupra naturii umane, afirmând că acestea pot duce la o mutație a umanului, fiind un fenomen social total, care sfidează tote paradigmele cunoscute; o gigantică mutație civilizațională la toate nivelurile existenței şi care se manifestă ca o ruptură evidentă față de toate ierarhiile valorice tradiționale creştine şi occidentale umaniste.[52]

Sub raport strict relațional interuman, globalizarea înseamnă comprimarea distanțelor prin tehnologii noi (comunicațiile mobile de generația a treia, internetul), interconectarea şi creşterea dependențelor reciproce, integrarea pieților financiare şi comerciale, găsirea de soluții la unele probleme globale, dezvoltarea de identități transnaționale etc. În acest context, globalizarea va cuprinde toate sferele de existență umană şi va

---

[51] *Dicționar Enciclopedic*, vol. II (D-G), Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996, p. 468.

[52] Arhid. Conf. Dr. Ioan I.Ică jr., *Provocarea globalizării: mutația umanului*, în vol.: „*Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu*“, Cluj-Napoca, 2001, p. 9.

constitui modelul de societate, la care va trebui să participe umanitatea în întregul ei. Aşa cum arată astăzi, lumea este ierarhizată absolut inechitabil şi inacceptabil. De aceea în procesul naşterii noii economii şi societăţi mondiale, rolul Bisericii trebuie să fie acela de a se asigura că întreaga umanitate va fi beneficiara acestui proces, nu numai o elită prosperă care controlează ştiinţa, tehnologia, comunicaţiile şi resursele planetei. Astfel, Biserica doreşte şi trebuie să militeze pentru un anumit tip de globalizare ce trebuie să fie în serviciul omului, oricare ar fi acesta.[53]

Cei mai mulţi consideră că sub raport relaţional strict interuman, globalizarea sau „mondializarea nu este decât un produs al progresului tehnic. Desigur, nu este întâmplător faptul că mondializarea se realizează în clipa în care omul se afundă în două infinituri: în infinitul mic al materiei şi în infinitul mare al astrelor“[54], adică în cele două domenii care-l interesează cel mai mult pe om: tehnica şi spiritualitatea.

Scurt istoric al globalizarii

Ideea globalizării poate fi urmărită în filosofia clasică, la Platon, la Aristotel şi alţii, dar şi în creştinism, în măsura în care textul din Sf. Evanghelie de la Matei (28, 19-20) este interpretat în sens geopolitic, înţeles ca deziderat al Mântuitorului ca Evanghelia Sa să se propăvăduiască „la toate neamurile, până la sfârşitul veacurilor“. Termenul ca atare, însemnând „la nivel mondial“, începe să fie folosit în secolul XVI în Anglia, în urma expansiunii maritime europene şi a apariţiei sistemului mondial.[55] La acel moment tendinţa „câmpului gravitaţional cultural“ ce tindea spre o îndepărtare a umanului din punct de vedere religios, economic, cultural, politic, înspre unităţi sociale mai mici, pare acum să se inverseze. În America, Asia de sud-est, Africa şi în special, Europa occidentală, are loc o dezvoltare, în mare parte autonomă, a unor formaţiuni sociale de mari dimensiuni, ca de pildă imperiile, care vor fi apoi gradual înlocuite de eurocolonii.[56] În secolul XVI apare tiparul. Numit pe bună dreptate „capitalismul tiparului“, fenomenul acesta declanşează o

---

[53] Cf. Declaraţia de presă a Sinodului Mitropolitan al Ardealului, mai 2002. Vezi adresa de internet: http://www.arhiepiscopia-ort-cluj.org/cultural/revista; Daniel Dăianu, *Globalizare între elogii şi respingere*, în „*Dilema*“, nr. 462, ianuarie, 2002.

[54] Philippe Moreau Defarger, *La mondialization*, Edit. Press Universitaire de France, pp. 124-125, apud Ioan Cordoneanu, *O radiografie necesară: Ortodoxie şi globalizare*, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies* (JSRI), nr. 7/2004, p. 182.

[55] Fredrick Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Houghton Mifflin, Boston, 1969, apud Ioan Chirilă, *Despre globalizare. Între „ mit şi iluzie*“, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies* (JSRI), nr. 10/2005, p. 87.

[56] Ioan Chirilă, *art. cit*., p. 87.

răsturnare de proporţii nemaiîntâlnite. Puterea tiparului creşte gradul de abstractizare şi raţionalizare a lumii sociale, creând un punct de inflexiune major în procesul de „dezvrăjire a lumii“, prin ceea ce s-a numit „paradoxul primordialismului construit“.[57] Desigur, Revoluţia culturală şi politică indusă de apariţia tiparului este doar precursoare modestă a gradului de interconexiune a lumii de astăzi la dinamica globalizării.

Adjectivul «global» capătă în anii ’60 o nouă relevanţă. În această perioadă se introduce metafora „satului global“, ca expresie a unei noi stări a vecinătăţii şi apropierii umane, datorate mijloacelor electronice de comunicare. Teoria globalizării are, deci, ca motor principal de dinamizare şi optimizare – comunicarea.

Dacă evaluăm situaţia pentru aceeaşi perioadă din perspectiva Bisericii Ortodoxe Române, observăm că acum are loc aderarea ei la Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB), o structură ce se vrea o replică religioasă a globalizării, uzitând, prin copiere, de structurile şi practicile unui sistem geopolitic secularizant. Dar chiar dacă se numeşte „Consiliul Mondial“, prin acţiunile sale nu realizează efectiv o mondializare, deoarece îi lipseşte practica „Communio sanctorum“. Altfel spus, Hristos este un pretext, nu un scop de realizat. De aceea, ecumenismul creştin nu este un model care se oferă în chip aprioric lumii, nu este o paradigmă, ci un *telos* menit să se realizeze cândva, prin evanghelizare.

Globalizarea este percepută de mulţi dintre concetăţenii noştri ca o *mcdonalizare*, o uniformizare omogenizatoare şi creatoare a unei lumi „rizomice“[58], o lume a dezrădăcinării, alienării şi hiperrealităţii, a creşterii importanţei relaţiilor cuaternare[59] şi a fantasmelor comunităţilor virtuale.[60] În mod paradoxal, globalizarea nu e un proces uniform, fie el pozitiv-integrativ sau alienant[61], creând o lume însoţită de un proces concomitent de „localizare“, proces ce sparge semnificaţia totalizantă a termenului, aşa încât „globalizarea“ putând avea şi sensul de omogenizare, iar „localizarea“ sensul de eterogenizare. Cele două procese sunt de obicei prezentate ca fiind doar aparent contradictorii. Cert este că lumea modernă merge spre o evidentă globalizare chiar dacă contemporaneitatea nu-i reflectă decât dimensiunea economică sau geopolitică.

---

[57] Ilie Bădescu, D. Dungaciu, R. Baltasiu, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*; Editura Eminescu, Bucureşti, 1996, p. 36.

[58] Walker Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1994, apud Ioan Chirilă, *art. cit*., p. 89.

[59] Alain de Libera, *Cearta Universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, trad. de Ilie şi Margareta Gyurcsik, Edit. Amacord, Timişoara, 1998.

[60] Ioan Chirilă, *art. cit*., p. 89.

[61] Jacques Derrida, *Glas*, University of Nebraska Press, Lincoln 1986, apud Ioan Chirilă, *art. cit*., p. 89.

Globalizare şi religie

Artizanii globalizării au fost nevoiți să ofere suport orientării spirituale a omului, plecând mai ales de la nenumăratele materiale privind noul sincretism religios, concretizat în mişcarea New Age. Aplicând domeniului religiei concepția fragmentării actuale şi a necesității realizării unității, ideologii mondializării au căutat numitorul comun al religiilor. Însă acest numitor comun este orientat tot spre om şi dă sens necesității ființiale a omului de a-şi depăşi condiția. Dar precum întreaga existență umană a fost deturnată de la sensul ei şi condusă spre mondializare sub toate aspectele, alternativa religioasă este şi ea deturnată. Pentru a mulțumi oamenii veniți din toate tradițiile religioase posibile, lumea globală oferă o alternativă religioasă unică, sub forma dumnezeului impersonal al hinduismului, numit diferit, în funcție de necesități.[62] Părintele Serafim Rose, în lucrarea sa: „*Ortodoxia şi religia viitorului*“[63] descoperă acest fenomen, făcând o radiografie completă a noilor spiritualități religioase ale Occidentului după anii ’60. El observă că religia universală a lumii globale va fi (şi este deja în Occident şi nu numai) un amestec ciudat de religii orientale şi «nou creştinism». Un exemplu de *nou creştinism* este cel clamat de Teillard de Chardin. Acesta aplică un jargon creştin pliat pe idei evoluționiste, unor părți uriaşe din Vedanta şi Tantra Yoga[64], rezultatul fiind un panteism hinduist mascat, cu cinci caracteristici universale:

1) *Scientismul*. Religia universală va fi structurată pe legile Spiritului, care oferă alternative satisfăcătoare intelectual tuturor dogmelor creştine şi care presupune un pragmatism extrem, atrăgător prin iluzia autodepăşirii şi prin cunoaşterea inițiatică. A se observa întoarcerea la metodele gnoseologice ale gnosticismului secolelor primare ale Bisericii.

2) *Evoluția*. Prin spiritul evoluționist, religia universală oferă suport teoriei devenirii (autodevenirii). Pentru a integra şi pe nostalgicii evoluționişti, evoluționismul propagat de Teillard de Chardin cumulează evoluția spirituală propusă de hinduism, această caracteristică venind în întâmpinarea scientismului, evidențiat în plenitudinea lumii în continuă mişcare.

---

[62] Radu Trifon, *Creştinism şi globalizare. Omul modern între progresul digital şi deriva morală*. Pentru detalii, vezi adresa de internet: http://www.nistea.com/media/internet/crestinism_si_globalizare/glob

[63] Serafim Rose, „*Ortodoxia şi religia viitorului*“, trad. de Mihaela Grosu, Cartea Moldovei, Chişinău, 1995.

[64] *Ibidem*, p. 54.

3) *Dumnezeul impersonal*. „Dacă o religie e adevărată, toate sunt adevărate“, afirmă Swami Vivekananda, cel care a pus bazele întâlnirii Orientului cu Occidentul în spaţiul religios american. „Noi ştim că toate religiile [...] sunt diferite încercări ale sufletului omenesc de a atinge Absolutul. De aceea, noi ne contopim cu fiecare religie, rugându-ne în moschei cu mahomedanii, venerând focul sacru alături de zoroastrieni, îngenunchind în faţa crucii cu creştinii“.[65] Dar acest „Absolut“ împărtăşit de Vivekananda – pe linia gândirii moniste a lui Shankara, ilustrul reprezentant al celei mai influente şcoli hermeneutice hinduiste: Vedanta – nu presupune o relaţie personală cu omul, de aceea dumnezeul impersonal este ideal în globalism, numai bun de a fi eliminat complet din conştiinţa umană.

4) Religia universală vrea să satisfacă cerinţele spirituale ale tuturor oamenilor, indiferent de rasă, gen sau spiritualitate. Astfel, asistăm la orientalizarea Occidentului, nesatisfăcut de individualismul sectar neoprotestant şi de formalismul catolic, prin anomalii sincretiste de genul: yoga creştină, zen creştin, magia albă creştină, practicată şi la noi cu succes de vrăjitoarele ţigănci care agită cruciuliţe, icoane, pomenind fără discernământ numele lui Iisus Hristos şi al Nascătoarei de Dumnezeu, reuşind o înşelare la scară naţională şi chiar internaţională.[66]

5) Religia universală are un *scop unic* şi, prin aceasta, *globalist*, care din nefericire nu are nimic cu creştinismul. Pentru Vivekananda această destinaţie este întruchipată de silaba sau mantra cosmică «OM:»: „Toată omenirea coboară la poalele acestui loc, unde este aşezat simbolul care nu e simbol, numele care e mai presus decât toate sunetele“.[67] Însă pentru Ortodoxie, lumea nu coboară, ci dimpotrivă, urcă. Urcuşul duhovnicesc este caracteristic atât Vechiului, dar mai ales, Noului Testament şi este căutat şi afirmat de întreaga literatură patristică, spre întâlnirea nu cu un simbol, ci cu Hristos Cel veşnic prezent în Sfânta Euharistie. Ideea, uşor decelabilă, a modelului propus de promotorii globalizării religioase este aceea conform căreia se minimalizează, până la anulare, îndumnezeirea în Hristos a omului, ţintindu-se la edificarea omului ca stăpân al materiei, spaţiului şi timpului. Aplicând ideea mistică orientală a unui dumnezeu impersonal, care a devenit paradigma ideologiei New Age, unii fizicieni ai anilor 1960-1970 şi ulteriori au lansat ipoteza „paradigmei vibratorii“, conform căreia universul se reduce la o sumă de vibraţii. Max Planck şi teoria sa cuantică, principiul complementarităţii lui Niels Bohr, dualitatea corpuscul-undă a luminii definită de Louis de Broglie, principiul

---

[65] Swami Vivekananda, apud *Ibidem*, pp. 51-52.
[66] Radu Trifon, *Creştinism şi globalizare*. (Vezi n. 12).
[67] Swami Vivekananda, apud Serafim Rose, *op. cit.*, pp. 68-69.

indeterminării al lui Heisenberg s-au înscris într-un efort gnoseologic smeritor, recunoscându-şi fiecare o limită (care e, de fapt, limita raţiuniii umane pure) în explicarea universului, limită pe care o poate depăşi însă *teologia*, cunoaşterea pe verticală, în care Dumnezeu dăruieşte şi omul se deschide darului. Însă alţi fizicieni, precum David Bohm şi Fritjof Capra au dezvoltat ideologii scientiste care oferă cadrul ştiinţific ideal globalizării.[68]

Aşadar, uniformizarea religiei, fără apel la paradigma îndumnezeitoare reprezentată de Iisus Hristos, este oferta religioasă a globalizării. Concretizarea acesteia în mişcarea New Age, include absolut toate ideile religioase, de la păgânismul şamanic la satanismul ritualurilor woodoo, de la filosofia „înaltă" a Orientului la practicile exerciţiilor spirituale importate în Europa (vezi Meditaţia Transcendentală, Mişcarea Hare Krishna sau MISA de la noi), de la acceptarea condescendentă a creştinismului occidental (considerat aproape tolerat) şi până la încercarea de diluare până la dispariţie a dogmelor creştine ale primului mileniu în Mişcarea Ecumenică şi Consiliul Mondial al Bisericilor. Ideologii new-age-işti au speculat golul spiritual născut de după Marea Schismă, continuat cu Renaşterea şi culminat cu Iluminismul ateist şi Revoluţia industrială. S-au folosit, de asemenea, de seducţiile fals spiritualiste ale Orientului pentru a-l umple pe om cu speranţa iluzorie a „îndumnezeirii" prin propriile sale forţe, apelând la exerciţii de tip transcendental, mai mult sau mai puţin yogice. În felul acesta omul are iluzia că intră în „împărăţia" mondială (Noua Ordine Mondială), în care lumea este un tot unitar şi divin, de la regnul mineral la specia umană, iar sufletul nu este individual şi unic, ci o forţă vitală ce se va reincarna succesiv. Forţa activă a înlocuit deja pe Sfântul Duh în religia anticreştină a Martorilor lui Iehova. Văzut astfel, globalismul politic devine bază a unui sincretism religios mondial.[69]

---

[68] Astfel, David Bohm dezvoltă o concepţie *holistă*, după care omul a fragmentat viaţa, lumea, cosmosul, conştiinţa printr-o gândire segmentată de imposibilitatea de a privi întregul. De fapt, lumea este o plenitudine indivizibilă în mişcare curgătoare, existând o ordine implicită, invariantă la un nivel profund şi nemanifest al realităţii, care se exprimă într-o ordine explicită, exterioară şi concretă, în care omul şi cosmosul sunt observabili ca proiecţii ale unui fundament comun. David Bohm defineşte lumea ca *plenitudine*, ca un întreg obţinut nu prin însumarea părţilor sale, căci el există ca element prim, fundamental, fiind anterior – logic şi ontologic – părţii. David Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, trad. de H. -R. Patapievici şi Sorin Părăoanu, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 49, 17.

[69] Emanuela Munteanu, *New Age sau cine nu vede hainele noi ale împăratului*, în «Scara», anul III (1999), nr. 4, p. 63; Cf. Radu Trifon, *Creştinism şi globalizare*.

Ortodoxie şi globalizare

Spaţiul răsăritean a intrat, vrând-nevrând, în algoritmul fenomenului globalizării, dând la iveală moduri diferite de a fi perceput în actualitate. Pentru analizarea unui prim mod îl luăm drept călăuză pe profesorul de Morală şi Sociologie a creştinismului, de la Facultatea de Teologie din Tesalonic, *Georgios Mantsaridis*, care expune un punct de vedere foarte critic asupra fenomenului globalizarii. În opinia sa acesta nu este decât o ideologie politică, promovată de noua ordine mondială. Autorul remarcă o situaţie paradoxală: apoteoza globalizării a coincis cu disoluţia comunismului. Popoarele care au trecut prin comunism se întorc la fondul lor etnic. De aici tendinţa de autolimitare promovată de naţionalismele militante. Statele care n-au avut experienţa internaţionalismului promovează globalizarea. Aşa înţelegem, de pildă, de ce noi, românii suntem atât de reticenţi şi temători faţă de acest fenomen, socotind că globalizarea „duce la transformarea popoarelor în mase de indivizi, la nivelarea culturilor, la amestecul religiilor, la omogenizarea înfăţişării şi a comportamentului oamenilor, la americanizarea modului de viaţă.[70]

Căutând să radiografieze acest proces, autorul pune accentul pe individualizarea elementului economico-financiar, afirmând că: „la nivelul economiei şi, mai ales, la nivelul economiei financiare, globalizarea a prezentat o evoluţie impetuoasă“.[71] Partea evident negativă rezidă în faptul contestării sau chiar al anihilării omului ca persoană, atât la nivel religios cât şi la nivel antropologic. De aceea în această lume globalizată, religiile sunt promovate ca „mijloace de reglare psihologică“, viziune aflată la antipodul abordării creştine, care Îl mărturiseşte pe Dumnezeu ca persoană şi care intră în legătură cu oamenii, fiinţe personale.

Mantsaridis acuză globalizarea că aduce cu sine o imagine a lumii înţeleasă ca material omogenizant, nesocotind principiile, valorile şi particularităţile sale, dar consfinţind domnia banului.[72] În consecinţă, teologul grec cere imperios ca lumea globalizată să redescopere adevărul privitor la om, ca persoană, arătând că „provocarea globalizării nu trebuie să ducă în mod fatal la omogenizarea oamenilor“[73], putând înlesni renaşterea comunităţii de persoane. El vede în globalizare o provocare, din care confruntare Biserica ar putea renaşte motivaţia pentru o înţelegere universală a eclesiologiei. El chiar nutreşte un optimism echilibrat legat de

---

[70] Georgios Mantsaridis, *Globalizare şi universalitate, himeră şi adevăr*, trad. de Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, Bucureşti, 2002, p. 10.
[71] *Ibidem*, p. 7.
[72] Ibidem.
[73] *Ibidem*, p. 8.

o adevărată renaştere în centrul căreia să se găsească persoana umană. Autorul opune globalizării *universalitatea* creştină, care are ca premisă abandonarea egoismului. Această universalitate se construieşte în interiorul lumii, la nivelul persoanelor, „înlăuntrul omului şi al istoriei, prin strădanie şi jertfă de sine".[74] Dacă persoana umană nu va lupta împotriva epidemiei globalizării, atunci acest sistem impersonal va duce la distrugerea caracterului personal al vieții creştine, punându-se în pericol însăşi comunitatea umană reală şi concretă. Plecând de aici, Mantsaridis îşi afirmă credința că o societate mondială „nu se construieşte pe omogenizarea oamenilor, ci prin înălțarea lor la demnitatea persoanei.[75]

După cum se poate constata, Giorgios Mantsaridis expune premisele unei viziuni globalizante mai puțin alarmiste, care pot integra valorile creştine, mai ales cele privitoare la demnitatea omului ca persoană după chipul lui Dumnezeu, într-o lume secularizată, căutând să o determine să-şi caute rădăcinile, care nu sunt altele decît cele creştine.

O viziune nu atât alarmistă, cât de punere în gardă este expusă de un alt teolog grec, *Anastasios Yannoulatos*, Arhiepiscopul Tiranei şi a toată Albania, într-o lucrare recentă.[76] Prima exigență pe care o introduce autorul cu privire la globalizare este aceea că ea nu trebuie să însemne un relativism, ci trebuie înțeleasă ca dialog. În privința Ortodoxiei, aceasta trebuie să depăşească prejudecățile şi crispările contractate în confruntarea cu modernitatea, să depăşească logica vechii *simfonii* şi să păşească în logica dialogului.[77]

Trecând la fondul problemei, autorul întreprinde o exigentă analiză a fenomenului globalizării, ca expresie a secularizarii care neglijează sau subminează religia, ocupându-se în principal de teme economice. În ciuda condițiilor impuse de secularizare, se cere situarea problematicii religioase „în aria acestor noi forțe de unitate ale umanității, fără complexele inferiorității sau superiorității"[78], iar factorii „nereligioşi", precum libertatea individuală şi dreptatea, trebuie tratați de Biserică drept parteneri pentru înfăptuirea idealurilor universale. Dar chiar şi aşa, în relații de colaborare fiind, religia nu-şi va putea ignora rolul critic, exprimându-se îndrăzneț şi vizionar-profetic. Yannoulatos nu pierde din vedere funcția metanoică pe care trebuie să şi-o asume teologia creştină în dialogul ei cu lumea. De aici, rolul critic al Ortodoxiei, critica fiind înțeleasă în sensul

---

[74] *Ibidem*, p. 29.
[75] *Ibidem*, p. 19.
[76] Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, trad. de Drd. Gabriel Mândrilă şi Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, Edit. Bizantină, Bucureşti, 2003.
[77] Ioan Cordoneanu, *O radiografie necesară: Ortodoxie şi globalizare*, p. 184.
[78] Anastasios Yannoulatos, *op. cit*., p. 20

etimonului grecesc *krinein*–„a discerne“. Discernerea este urmată de opțiune, aceasta fiind condiția necesară în alegerea binelui.

Unității globalizante, văzută de protagoniştii ei în funcție de interese tehnocrate, după rațiuni economice şi politice, teologul grec îi opune o viziune interiorizată bazată pe comuniunea interpersonală, care determină unitatea organică. Pentru ieşirea din criză şi realizarea unei reale unități, Ortodoxia este chemată să ofere valorile ei spirituale acestei lumi secătuite prin fenomenul desacralizării. Acest ofertoriu urmăreşte: 1) depăşirea blocajului şi a sterilității dialogului; 2) descoperirea punctului vital, adică semnalarea pericolului iminent al creării unui amestec social eteroclit şi lipsit de formă, cu oferirea soluțiilor pentru realizarea unității spirituale, calitativ deosebite de unitatea politică şi economină, preconizate de organismele internaționale.[79]

Yannoulatos vede contribuția religiei creştine la umanizarea tehnocrației şi a societății informaționale de azi, în care se conturează o veritabilă criză de identitate a omului şi a comunității, în „descoperirea persoanei şi a nevoii de integrare a acesteia într-o comuniune de iubire“. Autorul constată, la nivelul tuturor structurilor societății, înmulțirea „măştilor“ (*prosopeia*) şi dispariția „persoanelor“ (*prósopa*), iar pierderea identității „personale“ a unui individ este un proces în care, la nivelul existenței sociale-individuale, o mască este înlocuită cu alta.[80]

Evaluarea crizei umanității, la sfârşitul mileniului al II-lea şi începutul celui de-al III-lea, este făcută de autor din perspectiva principiilor creştine. Însă autorul este conştient că „soluția nu poate fi aceea conform căreia noi, ca individualități, să transcendem cercul la nivelul discursului propriului cerc religios, închis, pentru a-i întâlni pe ceilalți, ci toți să deschidem uşile şi ferestrele sistemelor noastre religioase din interior, pentru a înlesni adevărata comuniune cu toți oamenii“.[81] În interpretarea teologului grec, fenomenul globalizării nu poate fi despărțit de o filosofie a comuniunii interpersonale, al cărei fundament este, în opinia autorului, comuniunea cu creația şi comuniunea cu Dumnezeu. Cauza separației dintre oameni o reprezintă ruperea relației dintre Dumnezeu şi om.[82]

Valența Ortodoxiei pentru vremea noastră stă în disponibilitatea ei pentru dialog, afirmă Anastasios Yannoulatos. Creştinului ortodox „nu îi este permis să se izoleze în suficiența de sine în nici un fel, nici să socotească izbăvirea în Hristos drept mântuire exclusivă a infimului său

---

[79] Ioan Cordoneanu, *art. cit.*, p. 184.
[80] Anastasios Yannoulatos, *op. cit*., p. 25.
[81] *Ibidem*, p. 27.
[82] Ioan Cordoneanu, *art. cit.,* p. 185.

ego“.[83] Izbăvită de sentimentul posesiunii (adevăr, doctrină), Biserica este înțeleasă ca semn al unității umane care depăşeşte granițele sensibile ale comunităților sale eclesiale, deschizându-se spre slujirea umanității. Biserica îşi caută unitatea, dar aceasta nu trebuie să fie nivelatoare, ci organică, persoana dezvoltându-se în armonie cu întregul. Biserica universală trebuie să dovedească potențialul de cuprindere, nu de excludere.

Înțelegând că Sfânta Treime este modelul supremei comuniuni, Yannoulatos susține proiectul unei „democrații a responsabilității, în care toți suntem responsabili pe direcția pe care o urmează Biserica în istoria modernă a globalizării. Argumentația este simplă şi revelatoare: persoana este celula, comunitatea este organismul de viață, la a cărui împlinire fiecare persoană se simte chemată. Responsabilitatea creştinului ortodox nu acoperă doar istoria prezentă, ci şi pe cea trecută şi viitoare. De altfel, principiul responsabilității evaluat diacronic este considerat unul fundamental în gândirea creştină răsăriteană.[84]

Ortodoxia şi drepturile omului

Deşi sintagma „drepturile omului“ a apărut în lumea apuseană, Yannoulatos afirmă că istoria Bisericii Ortodoxe şi teologia ei oferă material prețios în abordarea acestui subiect, dar dintr-o cu totul altă perspectivă. „Denaturarea firii umane, negarea principiului unității neamului omenesc, a izbăvirii în Hristos a întregii firi umane“[85], adică încălcarea drepturilor religioase fundamentale ale omului, nu trebuie înțelese fără discernământ ca o uniformizare pe care practica unui tip de internaționalism nivelator şi amorf o propagă, ignorându-se moştenirea şi specificul național. De altfel, viziunea ortodoxă asupra drepturilor omului este integrată în discuția mai largă a echilibrului dintre universal şi local, universalul nestrivind localul, iar localul nerevendicându-şi universalitatea.[86] În acest sens, evidențiem interpretarea dezvoltată de Mircea Eliade asupra culturilor tradiționale arhaice, pe care cunoscutul istoric al religiilor român a accentuat-o asupra semnificațiilor universale ale culturilor locale, susținând că suntem cu atât mai universali cu cât coborâm pe filonul specific în identificarea semnificațiilor originare ale unui fenomen religios.[87] Pornind de aici, fără a neglija diferențele, religiile pot

[83] Anastasios Yannoulatos, *op. cit*., p. 27.
[84] *Ibidem*, p. 36.
[85] *Ibidem*, p. 44.
[86] Cf. Ioan Cordoneanu, *art. cit.,* p. 186.
[87] Ibidem.

identifica alternativele la civilizația tehnică, lipsită de profunzime spirituală şi atitudine morală.

Pe tema referitoare la drepturile omului, din perspectivă ortodoxă, trebuie evaluată şi importanța distincției dintre *credință* şi *politică*. De altfel, „într-un spațiu majoritar ortodox, orice teologie politică ar trebui să aibă o referință solidă la tradiția răsăriteană. O gândire teologico-politică nu este deloc un efort de adecvare a teologicului la politic, ci un fel de a-i veni teologic în întâmpinare, de a administra responsabilitatea față de comunitatea creştină, aflată într-o permanentă tensiune eshatologică față de orice tip de organizare strict umană".[88] Viziunea apuseană asupra acestui subiect este că „Biserica refuzând să-i guverneze pe oameni, dar devalorizându-i pe cei care îşi asumă această responsabilitate, nu reuşeşte decât să-i împidice pe oameni să guverneze corespunzător".[89] Urmarea acestei viziuni specifică Occidentului este apariția statului laic „a cărui misiune se va contura treptat sub forma apărării drepturilor omului, fiind departe de a nu viza astăzi şi Răsăritul, care trebuie să-şi elaboreze strategii de a clama adevărul şi de a-şi păstra vocația spirituală într-o lume care se raportează constant la Bisericile creştine ca la o variantă de identitate religioasă, printre altele. Elaborarea unei teologii politice în Biserică, într-o colaborare a clerului cu laicii, se cuvine să pornească de la constatarea că modernitatea este departe de a fi ceva exterior vieții Bisericii".[90]

O diferențiere clară în abordarea problematicii referitoare la drepturile omului între creştinism şi lumea secularizată este că primul transfigurează şi renaşte omul la o nouă viață duhovnicească, pe când cea de-a doua urmăreşte impunerea principiilor prin instrumente legislative corespunzătoare. Faptul că «principiul drepturilor omului» se sprijină pe o antropologie indiferentă la coordonatele tainei persoanei, a fost motivul pentru care secolul trecut, ca şi începutul celui nou au cunoscut atâtea tragedii şi eşecuri. Optimismului simplificant al declarațiilor privitoare la drepturile omului îi este propusă ca alternativă antropologia ortodoxă, în viziunea căreia există o antinomie în existența umană, constând în tensiunea dintre tragedia păcatului şi posibilitatea transcenderii lui.[91]

Afirmarea astăzi a drepturilor omului, punând accentul pe *individ* nu pe *persoană*, conduce la individualism. De aceea această viziune trebuie armonizată cu cea evanghelică exprimată în formula: „*Să iubeşti pe*

---

[88] Miruna Tătaru-Cazaban, *Necesitatea teologiei politice*, în vol. *Teologie şi Politică de la Sfinții Părinți la Europa unită*, Edit. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 10.

[89] Pierre Manent, *O filozofie politică pentru cetățean*, trad. de Mona Antohi, Edit. Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 45-46.

[90] Miruna Tătaru-Cazaban, *art. cit.*, în *vol. cit*. pp. 11-12.

[91] Anastasios Yannoulatos, *op. cit.*, p. 66; Ioan Cordoneanu, *art. cit.,* p. 186.

aproapele tău ca pe tine însuți“ (Mat. 19,19). Aceasta înseamnă o „transcendere a eu-lui şi a tu-ului în vederea ridicării la comuniunea persoanelor“.[92] Redefinirea viziunii asupra drepturilor fundamentale ale omului este posibilă prin profunzimea antropologiei răsăritene, redefinire în care demnitatea umană îşi are originea în faptul că omul a fost creat de Dumnezeu ca persoană liberă, libertate ce duce la responsabilitatea faptelor proprii. De aici şi egalitatea şanselor, conform declarației pauline: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască; pentru că *voi toți una sunteți în Hristos Iisus*“ (Gal. 3,28; cf. Colos. 3,11). Pe dreptul fundamental de a iubi şi de a fi iubit, la care nu face referire nici un document şi nici o declarație actuală, vede Yannnoulatos corecția necesară a viziunii secularizate asupra drepturilor omului,[93] la care adaugă şi dreptul omului de a-şi jertfi în mod liber, de dragul iubirii, chiar şi propriile drepturi, după modelul chenozei hristice. Iubirea rămâne o decizie dinamică, liberă, neimpusă, ce se afirmă dincolo de cadrul juridic îngust, limitativ.[94]

Implicații ale Ortodoxiei într-o lume globalizată

Globalizarea ideologiei politice este văzută ca apanaj al celor puternici economic, care acționează galopant în schimbarea structurilor umane. Mondializarea, din păcate, nu mai este un fenomen autonom, ci reprezintă un proces care produce schimbări radicale în viața oamenilor, pozitive dar şi negative. „Mondializarea nu este doar un proces economic. Este vorba despre o directă sau indirectă impunere a unui sistem de gândire care ignoră sau distruge particularitățile fiecărui popor şi om, în parte, şi izgoneşte sau dizolvă valori ca: prietenia, onestitatea, cumpătarea, proiectând un prototip consumist cu o neîncetată urmărire a câştigului, sub influența căruia relațiile umane sunt adesea strivite“.[95]

Biserica Ortodoxă are a se confrunta nu numai cu fenomenul globalizării, ci şi cu unul mult mai insidios, al negării valorilor ei de către o lume desacralizată. Aşa de pildă Samuel P. Huntington, în faimoasa lucrare „Ciocnirea civilizațiilor“[96] opinează că cultura răsăriteană este asimilată

---

[92] A. Yannoulatos, *op. cit.*, p. 67.
[93] Ioan Cordoneanu, *art. cit.,* p. 187.
[94] A. Yannoulatos, *op. cit.*, pp. 84-85.
[95] *Ibidem,* pp. 221-222.
[96] Teza acestei cărți, extrem de provocatoare, este amenințarea crescândă ce rezultă din acutizarea conflictelor dintre țări şi culturi care se fondeaza pe credința religioasă şi pe dogmă. Aceasta idee se află dincolo de noțiunea de etnicitate, analizând influența culturilor majore: vestică, estic-ortodoxă, islamică etc. În actuala luptă pentru putere,

aprioric islamului, fiind vădit ignorate fundamentele teologice şi diferenţele dintre cele două religii. Yannoulatos crede că în spatele argumentării lui S. Huntington este previzibilă aroganţa culturii americane „superioare“[97].

Mondializarea impune readaptarea relaţiilor dintre religii la noile realităţi umane din necesităţi stringente actuale, dar şi dintr-o temere autoconservatoare provocată de naşterea unei noi religii sincretiste, de tip „New Age“, în care îşi pot pierde identitatea. De aceea, „se impune o mai strânsă colaborare între toate Bisericile autocefale, un sprijin reciproc esenţial, însă şi cultivarea conştiinţei *universale* a Ortodoxiei. Uniţi cu Hristos în Biserica Sa, depăşim ego-ul nostru personal sau naţionalul nostru «noi», pentru a ne întâlni în înţelegere şi iubire cu toţi oamenii şi cu toate popoarele, într-o misiune fermă: comunitatea mondială de iubire“.[98]

Conştiinţa dependenţei omului de Dumnezeu ca dat creaţional, desăvârşită prin Întrupare, Jertfă, Înviere şi Înălţare, singura modalitate autentică de depăşire a condiţiei umane este Iisus Hristos. De aceea finalitatea în Hristos a existenţei umane este singurul argument religios posibil al unei unităţi viitoare.[99]

Bisericilor ortodoxe li se cere sau, mai corect zis, ele însele îşi pretind „să rămână deschise şi constructive faţă de dialogul cu oamenii de diferite convingeri religioase sau poziţii filosofice, «ţinând adevărul în iubire» (Efes. 4,15). Ethosul ortodox impune un respect sincer faţă de particularitatea şi libertatea celuilalt, indiferent de ceea ce crede acesta sau dacă crede. Fanatismul şi xenofobia, transformarea ethosului ecclesial în construcţii ideologice nu pot merge împreună cu spiritul liber al Ortodoxiei. Este necesară o înţelegere lucidă, o abordare critică paşnică, consecventă şi o colaborare cu toţi oamenii de bună credinţă“.[100]

Problematica nouă, a globalizarii, impusă şi Bisericii, se cere interpretată şi în funcţie de contingenţa ei cu statul, căci ţările cu majoritate ortodoxă din Europa de Est se confruntă după căderea comunismului cu

---

Huntington admite că civilizaţiile sunt flexibile, fără începuturi sau sfârşituri precise, concrete. Cu toate acestea, el susţine că graniţele care împart civilizaţiile ar putea fi ambigue, însă ele sunt reale si importante. Civilizaţiile nu sunt structuri politice, însă ar putea reprezenta un număr de unităţi politice (mai multe naţiuni, mai multe state… etc.). El susţine religia ca o unitate centrală a caracteristicilor civilizaţiilor şi o foloseşte ca o variabilă în identificarea câtorva din cele mai proeminente civilizaţii : islamică, vestică, japoneză, hinduistă, latin-americană şi chiar africană. Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, trad. de Radu Carp, Edit. Antet, Bucureşti, 1997.

[97] Ioan Cordoneanu, *art. cit.,* p. 189.

[98] A. Yannoulatos, *op. cit.*, p. 240.

[99] Radu Trifon, *Creştinism şi globalizare.* (vezi n. 12)

[100] Ibidem.

problema găsirii unui model acceptabil şi practicabil din punct de vedere juridic şi teologic. Majoritatea acestor ţări au fost înainte de instaurarea comunismului monarhii. Recâştigarea libertăţii se face acum sub auspicii republicane, fapt care complică şi mai mult chestiunea modelului.[101] În spaţiul european existenţa a trei mari modele de relaţie Biserică-stat – numite generic „*modelul francez*“ (de separare totală), „*modelul englez*“ (de identificare) şi „*modelul german*“ (de cooperare distinctă) – nu a simplificat alegerea de către ţările est-europene de tradiţie ortodoxă a unui drum propriu. Mentalitatea teologică şi practica eclesială au oscilat între protecţionismul de stat şi afirmarea autonomiei în anumite sfere de iniţiativă.[102]

Dincolo de modelele propuse şi impuse prin arbitraj omenesc, Biserica vede ca pe o soluţie vivifiantă sau, cel puţin, ca un *modus vivendi* între ea şi stat, aceea venită dinspre terenul stabil şi normativ al Testamentului Domnului şi Mântuitorului Iisus Hristos şi al scrierilor Sfinţilor Părinţi, trăgând din istoria mai veche şi mai nouă lecţiile de rigoare. Dialogul teologiei ortodoxe cu lumea de azi poate să se dovedească deosebit de fertil, cu condiţia de a nu se confunda planurile. Căci „dialogul cu modernitatea presupune două virtuţi para-doxale, adică orto-doxe prin excelenţă şi de aceea greu de exersat: fidelitatea creatoare şi admiraţia lucidă. Dacă fidelitatea creatoare uneşte sensibilitatea pentru Tradiţie cu cea pentru actualitate, admiraţia lucidă ne ajută să ne dăm seama că Ortodoxia nu este un dat fatal, definitiv, ci o stare spre care se urcă, la care (trebuie să) ne convertim zilnic.[103] Aşa cum Sfinţii Părinţi au înţeles să încreştineze ştiinţele vremii, să ofere un *curriculum* formativ complet, astfel încât creştinul antichităţii târzii să poată fi în egală măsură ucenic al lui Hristos şi contemporan treaz al epocii sale, adică mărturisitor convingător al credinţei prin sfinţenia vieţii personale şi prin capacitatae de a dialoga apologetic, tot astfel teologia ortodoxă de azi, după decenii de

---

[101] Revenirea pur şi simplu la cadrele anterioare anilor 1917 (în cazul Rusiei) sau 1945-1948 este, politic şi emoţional, imposibilă. Şi aceasta chiar dacă, tot în majoritatea cazurilor, baza legislativă de atunci nu ese depăşită şi nu este cu nimic mai puţin europeană decât texte legislative similare din ţările occidentale europene, care au reglat aceste raporturi imediat după cel de-al doilea război mondial. Aici nu este în discuţie doar un complex istoric, ci şi unul ideologic: conflictul dintre Europa şi SUA în materie de libertate religioasă (şi nu numai). Europa are o tradiţie construită timp de două milenii, cu sacrificiile şi catastrofele cunoscute şi asumate, în timp ce SUA este la acest capitol un conglomerat de tradiţii şi credinţe, toate unificate sub semnul neimplicării de nici un fel a statului. V. Radu Preda, *Amnezia unui continent. Raportul Biserică-stat între laicism şi relativism*, în vol. *Teologie şi Politică...*, pp. 338-339.

[102] *Ibidem*, p. 339.

[103] *Ibidem*, p. 343.

viață de ghetou, trebuie să îşi asume contemporaneitatea, să (re)încreştineze prin înțelegere şi dialog lumea în mijlocul căreia propovăduieşte credința cea adevărată.[104]

§§

În loc de concluzii, subliniem că modelele primordiale asupra cărora se vor opri cei („mult-europeni„) ce oferă soluții de nuanță integratoare, pentru cuprinderea în globalizarea lor şi a Europei estice, pot lua diferite înfățişări. Cert este că pentru noi, ortodocşii (şi nu numai), globalizarea poate să se realizeze în planul socio-politico-economic şi informațional, dar în structuri etnonaționale şi religioase conforme libertății divine revelate. Altfel spus, o globalizare a lumii prin cucerirea ei pentru Evanghelie.

Reconfigurarea confesională determinată de lărgirea granițelor spre Est face ca în Europa să se întâlnească trei module spirituale: cel creştin, cel musulman şi cel iudaic. Elementul comun forte este concepția monoteistă. Or, dialogul interreligios ar putea exploata, în sensul apropierii celor trei religii întreolaltă, tocmai acest fundament comun. Din păcate, stadiul actual nu reflectă vreun eveniment extraordinar în acest sens.[105] Dar, pe lângă aceste trei tipologii spirituale, nu trebuie eludată şi o bună reprezentativitate în Europa a credințelor orientale. Iar punctul de întâlnire-dialog cu acestea este constituit de mistica şi conceptualizarea filosofică încorporată în ambele mistici şi doctrina energiilor divine necreate, singura capabilă de păstrare a demnității personaliste umane.

Putem spune, deci, că dacă în planul economic şi politic se poate vorbi de o posibilă uniformizare, pentru cadrul religios este prematur să se emită o asemenea pretenție. Credem că ar fi de preferat binomul *globalizare-localizare*, din care să se afirme în formă dialogică celelalte două: *etnie-confesiune*, fără ca să se creeze în acelaşi organism juridic relații sau existențe antagonice.[106]

---

[104] Exemplul angajamentului social romano-catolic şi protestant, nu numai la nivelul cantinelor pentru săraci sau al altor practici filantropice, ci în egală măsură şi la nivelul gândirii teologice, este foarte util. Evident, nu putem subscrie şi la exagerările aceloraşi frați din spațiul occidental care, de pildă în Germania, luați de valul Zeitgeist-ului, au încredințat unei firme de consultanță managerială sarcina de a întocmi o strategie misionară pentru noul secol. Concluzia la care au ajuns managerii este catastrofală: în bună logică managerial-economică, este propusă închiderea parohiilor „nerentabile“ (din punctul de vedere al numărului de membri)! *Ibidem*, p. 344.

[105] Ioan Chirilă, *Despre globalizare*..., p. 95.

[106] *Ibidem*, p. 96.

STUDIU DE CAZ: ISLAMUL

Prof. univ. dr. Remus RUS

Alături de creştinism şi iudaism, islamul este cea de a treia structură religioasă majoră activă în peisajul religios european. Prezența lui pe continentul european nu este una recentă. El a devenit parte integrantă din peisajul european de apus încă din sec. al VIII-lea, în urma cuceririi Spaniei. Înaintarea lui în Europa a fost stăvilită de împăratul Carol Martel, în urma victoriei de la Poitiers (737). Cât priveşte întâlnirea cu iudaismul şi creştinismul, evenimentul a avut loc încă în perioada de formare a primelor structuri islamice, când Mohamed se baza pe ajutorul nemijlocit al celor două tabere, iudaică şi creştină.

Istoria întâlnirii acestor trei religii este una paradoxală. Deşi se afirmă despre ele că sunt „religii avraamitice", că au numitor comun în persoana lui Avraam, iar în planul credinței că se închină unui singur Dumnezeu, relațiile dintre ele sunt departe de a fi amicale. Punctul de început al tensiunilor dintre cele trei tradiții se leagă de ezitarea evreilor şi creştinilor de a-l sprijini pe Mohamed în bătălia hotărâtoare pentru cucerirea cetății sfinte Mecca (Uhud 625 şi cucerirea propriu-zisă a cetății în 628), când numărul mare de soldați meccani indica şi o victorie certă a acestora. Doar geniul militar al lui Mohamed a făcut ca balanța să încline în favoarea lui. Dacă într-o primă etapă vina, dacă a fost vină sau numai o strategie militară impusă de circumstanțe, revine creştinilor şi evreilor, ceea ce a urmat, mai exact expansiunea musulmană prin intermediul războiului sfânt (*jihad*) dus împotriva necredincioşilor, în speță a creştinilor, a stârnit resentimente profunde de ambele părți. Acestea s-au accentuat mai apoi în perioada cruciadelor (în esență un revers al *jihadului* din partea creştină, dornică să-şi recucerească teritoriile ocupate de musulmani[107]), în timpul expansiunii

[107] Un lucru trebuie bine înțeles, şi anume, cel legat de ideea de cruciadă. Se ştie că după cucerirea Spaniei, timp de 100 de ani, musulmanii nu i-au persecutat pe creştini. Lucrurile i-au o altă întorsătură în sec. al X-lea când aceştia pornesc o persecuție aprigă. Deznodământul a fost „Reconquista", începută cu victoria de la Calantañazor din 1002 şi încheiată abia o dată cu cucerirea Granadei în 1492. Paralel, după tiparul *jihadului*,

imperiului otoman în secolul al XV-lea şi în perioada colonială când lumea islamică a suferit prima înfrângere decisivă din partea Apusului creştin. Teritoriile musulmane din Africa de Nord şi până în Asia de Sud-Est au devenit colonii britanice, franceze şi olandeze. Aceasta este o perioadă tristă pentru lumea musulmană deoarece, pentru prima dată în istorie, ea nu se mai conducea după propriile norme, ci era condusă după structuri juridice, politice, economice şi militare străine vechilor ei tradiţii, iar guvernele erau europene. Guvernanţii îşi asumau puterea nu numai în baza superiorităţii politice, militare şi economice, ci atribuiau această superioritate vitalităţii şi adevărului moştenirii creştine care, în viziunea lor, a inspirat Apusul modern industrializat. Misionarii creştini, la rândul lor, criticau starea de înapoiere a lumii islamice, afirmând că tradiţia ei nu era compatibilă cu modernitatea.

Că lumea musulmană se afla în declin şi într-o stare de înapoiere era un lucru deja cunoscut încă înainte de perioada colonială. În sec. al XVIII-lea, Muhammad ibn Adb al-Wahhab (1703-1792) în Peninsula Arabă şi Shah Wali Allah (1702-1762) pe subcontinentul indian au fost cei dintâi gânditori musulmani care au sesizat acest fapt şi au încercat să reformeze societatea musulmană, printr-un proces de reînnoire (*tajdid*). Ei au căutat să „purifice" islamul de credinţele şi practicile „neislamice", de adaosurile neavenite şi neconforme cu tradiţia, chemând la un mod de viaţă islamic mai curat, prin întoarcerea la Coran şi la tradiţiile autentice ale Profetului. Mişcări asemănătoare au apărut în alte părţi ale lumii islamice, cu precădere în secolul al XIX-lea, continuând în sec. al XX-lea. Impulsul reînnoirilor a fost dat chiar de Apus, prezenţa colonială europeană constituind o provocare pentru identitatea şi tradiţia islamică. Apusul industrializat a fost capabil să domine cu armament şi forţe militare moderne lumea islamică din Africa de Nord şi până în Asia de Sud-Est. Cum puteau musulmanii să reacţioneze? Trei răspunsuri au fost date de conducătorii religioşi (*ulama*), de modernştii secularizaţi şi de reformiştii islamici.

La început, majoritatea conducătorilor religioşi au respins Apusul cu tot ceea ce reprezenta el politic şi cultural, considerând prezenţa reprezentanţilor acestuia un asalt direct asupra islamului. Aceştia sugerau ca alternative posibile războiul sfânt (*jihad*) împotriva stăpânitorilor nemusulmani; emigrarea musulmanilor din ţinuturile neislamice în ţări conduse de guverne musulmane sau o politică de neparticipare şi neconlucrare cu stăpânirea nemusulmană. Cel de al doilea grup, al modernştilor secularizaţi, susţineau acceptarea secularizării progresive a

---

apar *cruciadele* cu scopul de a recuceri teritoriile creştine care au intrat sub dominaţie musulmană ca urmare a *jihadului* – mijlocul de expansiune a islamului.

societății, a învățământului care însoțea dominația colonială. În cele din urmă, reformiştii sau moderniştii islamici, au căutat o alternativă musulmană la provocarea Apusului colonial. Dacă modernitatea şi progresul însemna raţiune, ştiinţă, tehnologie şi virtuţile asociate eticii protestante a muncii, atunci tradiţia islamică poate arăta că întrupează cele mai bune idealuri şi valori ale modernităţii. Împotriva conservatorilor, moderniştii musulmani susţineau că schimbările erau posibile şi îşi întemeiau afirmaţiile pe spusele lui Muhammad ibn Abd al-Wahhab şi Shah Wali Allah, care au respins autorităţile medievale pe care le considerau ne-islamice şi şi-au afirmat dreptul la propria interpretare şi reinterpretare (*ijtihad*). Între cei care şi-au înscris numele în această perspectivă trebuie menţionat Jamal al-Din al-Afgani (1838-1897), filosof, orator, jurnalist şi politician, care a cerut musulmanilor să se unească împotriva imperialismului – respingând supremaţia politică apuseană – însă nu şi izvorul puterii lui – ştiinţa şi filosofia. Căci ştiinţa şi cunoaşterea – civilizaţia – transcend graniţele unei comunităţi date şi au fluctuat între Apus şi Răsărit. În viziunea lui, islamul este o religie a progresului, ştiinţei şi raţiunii, „fiind cea mai apropiată dintre religii de ştiinţă şi cunoaştere", pentru că „nu există incompatibilitate între ştiinţă şi cunoaştere şi întemeierea credinţei islamice".

Păşind pe urmele lui al-Afgani, Sir Sayyid Ahmad Khan se adresează musulmanilor din India, spunându-le să se trezească din somnolenţă şi să reaprindă măreţia la care a fost islamul, căci altminterea islamul va dispare din India. Acestora le urmează Muhammad Abduh (1849-1905) şi Muhammad Iqbal (1876-1935), consideraţi „părinţii modernismului islamic" în Orientul Mijlociu şi Asia de Sud. Ei atrag atenţia asupra faptului că Coranul nu este un cod de legi şi că lumea islamică trebuie să facă deosebire între principiile şi valorile *shari'a* şi legile create de om pentru a pune în practică acele norme şi care sunt supuse schimbării; doar normele care privesc relaţia cu Dumnezeu sunt imuabile, cele privitoare la relaţiile sociale sunt supuse schimbării. În acest fel cei doi deschid posibilitatea unui proces novator în tradiţiile sociale musulmane.

Desigur atitutinea faţă de modernizare variază de la un context la altul. În ansamblu însă ea este acceptată tacit chiar şi în unele cercuri tradiţionaliste. A devenit deja obişnuinţă ca diverşi conducători religioşi să folosească megafoane şi difuzoare pentru a-şi chema credincioşii la rugăciune, să facă uz de tehnologia computerizată sau de tipar pentru a răspândi literatura religioasă. Fundamentaliştii cei mai acerbi, în timp ce refuză aggiornarea structurilor tradiţionale islamice, fac uz de cele mai sofisticate arme de distrugere, folosesc echipamente de comunicare din cele

mai avansate etc. Totul însă în scopul subminării şi distrugerii a tot ceea ce este ne-islamic.

Procesul de modernizare în islam fluctează între două tendinţe: tradiţie *versus* modernizare, fundamentalism *versus* modernism, stagnare *versus* progres şi schimbare. Deşi în general lucrurile stau aşa, o analiză mai atentă a procesului de modernizare în islam descoperă o realitate mult mai complexă. Căci schimbări au loc şi acolo unde predomină moderniştii, dar şi unde stăpânesc fundamentaliştii. Două exemple de schimbări socio-politice demonstrează această realitate complexă. În primul rând reforma legii musulmane privind familia reprezintă scena primară pentru modernizare în islamul secolului XX, În al doilea rând, dezvoltarea politică în Arabia Saudită, stat islamic „fundamentalist" furnizează un exemplu contrastant de afirmare a tradiţiei, pe de o parte, şi de facilitare şi legitimare a schimbării, pe de altă parte.

În ultima parte a sec. al XIX-lea au avut loc o serie de schimbări privind structurile juridice în lumea islamică. În multe părţi din imperiul otoman în Orientul Mijlociu şi cel mogul din subcontinentul indian legea islamică (*shari'a*) a fost înlocuită cu structuri juridice moderne europene. Au fost înfiinţate tribunale civile care să se ocupe de probleme civile şi penale, restricţionându-se astfel importanţa tribunalelor religioase. În acest proces de modernizare, doar aspectul legal privind familia a rămas neschimbat – căsătoria, divorţul şi moştenirea. Cu toate acestea în sec. al XX-lea acest aspect sensibil al societăţii şi tradiţiei islamice a fost supus schimbării. Deşi modernizarea legii privind familia s-a făcut pur şi simplu prin preluare legilor apusene, totuşi schimbarea propriu-zisă s-a făcut printr-un proces de reinterpretare care s-a bazat pe raţiuni islamice vizând reforma tradiţiei. Au fost efectuate diverse schimbări pentru a îmbunătăţi statutul femeii şi a întări nucleul familiei. S-a efectuat o schimbare de accent de la o familie tradiţională extinsă, patriarhală la o familie nucleică. Procesul a fost de durată şi deosebit de complex, deoarece s-a căutat să se demonstreze persistenţa sau continuarea tradiţiei în actul de schimbare. Acolo unde a fost posibil, statele musulmane au recurs la motivaţii legale pur islamice prin preluarea din tradiţiile şcolilor legale: hanifită, hanbalită, malikită şi shafiită.

Pentru a înţelege acest proces să urmărim modul de a acţiona a celor doi mari reformatori musulmani Muhammad Abduh şi Sayyid Ahmad Khan, cei care au pus temelia procesului de reinterpretare (*ijtihad*). Eu pornesc de la premisa malikită privind interesul public sau bunăstarea socială (maslaha). Ambii au considerat poligamia ca fiind potenţial primejdioasă pentru bunăstarea familiei moderne. Cei doi critici reformişti ai poligamiei interpertează textul coranic în perspectiva bunăstării sociale.

Astfel ei afirmă că poligamia a fost permisă în timpul Profetului ca o concesie față de circumstanțele sociale: numărul mare de văduve şi de orfani care aveau nevoie de protecție bărbătească. Ei susțin că porunca coranică: „Luați-vă soții după cum vă va plăcea, două ori trei ori patru. Dacă vă e teamă că nu veți fi drepți cu ele, luați-vă o singură femeie" (4,3), este limitată de un alt verset din Coran 4, 129. Acesta stipulează că soțul poligam trebuie să-şi trateze soțiile în mod egal, fără părtinire. Întrucât o astfel de imparțialitate, susțin cei doi reformatori, este imposibilă, idealul coranic a fost în realitate monogamia. Pe temeiul acestei interpretări legislația modernă în islam restricționează dreptul soțului de a fi poligam cerând supraveghere şi permisiune juridică pentru astfel de căsătorii.

Există totuşi o oarecare duplicitate în ceea ce priveşte această reformă. Pe de o parte, este sesizată o schimbare în sensul că a avut loc un proces de înnoire, de reformă a tradiției. Pentru fundamentalişti însă oricând se poate renunța la această reînnoire şi se poate reveni la vechea tradiție poligamă. De altfel în Iran, Pakistan, Egipt se întâlnesc voci care solicită revenirea la vechea tradiție a legii shari'a. În plus, cel care încalcă legea reînnoită a familiei săvârşeşte doar un *act ilicit* şi nicidecum *nevalid* din punctul de vedere al legii. În acest caz dacă un musulman ignoră legea reformată şi contractează căsătorii poligame sau îşi divorțează soția potrivit legii tradiționale, căsătoria sau divorțul sunt valide, deşi ilegale şi pasibile de pedeapsă legală (amendă şi/sau închisoare).

Cât priveşte reforma legii tradiționale în islam este un domeniu controversat. Tensiunile dintre juriştii modernişti şi cei tradiționalişti au dus doar la acuze reciproce şi nicidecum la un rezultat final. Legea familiei rămâne doar un exemplu de încercare de modernizare a tradiției tegale islamice.

Cu toate acestea, Arabia Saudită, în speță „Casa lui Saud" este un exemplu elocvent al modului în care un stat conservator islamic foloseşte tradiția pentru a face posibilă schimbarea. Arabia Saudită este ținutul de naştere al Profetului. Aici se află centrele sfinte ale islamului, Mecca şi Medina. Făcând apel la tradiția juridică hanbalită, cea mai strictă de altfel, „Casa lui Saud" a izbutit să facă diverse reforme în vederea modernizării regatului. Astfel, acolo unde legea hanbalită nu furniza nici un indiciu au fost făcute interpretări făcându-se apel la tradiția islamică. Aşa se face că pe baza Coranului şi a Tradiției Profetului au fost introduse inovații ca fotografia, radioul şi televiziunea. Deşi femeile au trebuit să poarte vălul şi să fie segregate, li s-a permis accesul la educație. În timp ce legile privind familia au rămas neschimbate, are loc o modernizare accentuată în legea civilă şi comercială. „Casa Saud" a putut face modernizări în acele aspecte ale legii care nu erau incluse în legea divină (*shari'a*). De altfel întregul

proces de modernizare în Arabia saudită a fost efectuat de casa regală în colaborare cu structurile clericale (*ulama*). Ceea ce s-a realizat nu aduce atingere esenței tradiției care rămâne neschimbată.

Există cazuri în lumea musulmană în care modernismul stă alături de tradiție. De altfel încercările de modernizare sunt săvârşite de o mână de oameni, marea masă păstrând liniile impuse de conducătorii religioşi, cel mai adesea ostili nu numai oricăror schimbări, ci oricărui dialog sau colaborare. Totul se rezumă în viziunea acestora la un monolog menit să convingă de unicitatea şi superioritatea islamului.

Am încercat să facem o scurtă radiografie a lumii islamice pentru a vedea în ce măsură sau dacă este posibil să avem un partener de nădejde în viitoarea aventură a globalizării. Dacă lumea creştină, bineînțeles şi aici există excepții, este oricând gata să se deschidă spre dialog, spre comunicare şi conlucrare, partenerii musulmani se cantonează în tensiunile unor premise lipsite de perspectivă, arogându-şi şi solicitând drepturi în virtutea imuabilității tradiției lor religioase. Experiența trecutului îi face să rămână cu fața spre trecut. Există doar o singură şansă: „dacă guvernele musulmane se străduie să realizeze o nouă sinteză care să permită o continuare între cerințele modernității şi tradiția lor islamică, atunci o gamă largă de posibilități li se deschide înainte – trecerea de la un stat şi o societate fundamentalistă la un stat şi o societate reformistă. Posibilitățile sunt multe. Deşi rezultatul este imposibil de prevăzut şi într-adevăr va varia de la o țară la alta în funcție de variabilele politice sociale şi economice, procesul însuşi este inevitabil deoarece angajează identitatea națională cât şi înțelegerea şi angajamentul religios”. (J.L. Esposito).

COMUNICAREA DIDACTICĂ ÎN EDUCAȚIA RELIGIOASĂ

Prof. univ. dr. Constantin SCHIFIRNEȚ

1. Educația religioasă

Factor determinant al devenirii umane, educația integrează toate influențele şi acțiunile conştiente de formare şi dezvoltare a ființei umane din perspectiva unui ideal şi a unor anumite valori. Activitate conştientă, deliberată şi sistematică, educația îl formează pe om ca persoană autonomă şi responsabilă.

Procesul educativ este esențial în formarea şi dezvoltarea personalității oricărui individ, el se realizează într-un sistem unde şcoala are un loc privilegiat, alături de alți actori sociali. Există factori direcți şi indirecți, naturali şi sociali, de acțiune educativă, şi sunt de menționat familia, şcoala, biserica, vecinătatea, mediul rezidențial, instituțiile culturale, mass-media. Din interacțiunea acestor factori educativi derivă mediile educaționale – structuri alcătuite din relațiile între educatori şi educați, dintre instituțiile educative. Se instituie astfel un cadru de comunicare între membrii unui grup educativ pe de o parte, între acel grup şi alte grupuri educative, pe de altă parte.

Educația are rolul de a îndruma şi susține transformarea individului din ființă biologică în ființă umană. Prin educație se reuşeşte corectarea parțială a unor moşteniri ereditare sau deprinderi căpătate în socializarea din familie sau în alte instanțe de socializare, ce pot împiedica evoluția către stadiul de personalitate a individului.

Educația este o forță de producție, un factor fundamental al dezvoltării sociale. Educația creează deci premisele pentru dezvoltare, iar dezvoltarea, la rândul ei devine o condiție a educației. Prin caracterul ei conştient şi sistematic, educația religioasă în conlucrare cu toate celelalte tipuri de educație modelează individul pentru integrarea în societate. Max Weber a demonstrat strălucit cum religia este un element intrinsec al societății moderne şi capitaliste. Spiritul eticii protestante a stat la temeiul construcției sociale şi economice de tip capitalist.

În studiul educației religioase, pornim de la nevoia umană de sacru, o categorie a religiozității opusă profanului şi specifică unei existențe religioase, care relevă o anumită modalitate ontologică într-un spațiu şi într-un timp, socotite esențialmente pure şi sfinte, aşa cum le relevă credința generalizată pentru începuturile lumii. Mircea Eliade discută sacrul având în vedere *Homo religiosus*, acel om convins că lumea are o origine sacră şi că experiența umană îşi actualizează toate potențialitățile în măsura în care este religioasă.

Cu certitudine, în educația religioasă un loc central ocupă formarea sentimentului religios, esențial în asigurarea autonomiei, care permite copilului să se emancipeze. În acest scop copilul trebuie să fie protejat de pericolele ce vin din mediul de viață sau din mediul social, să i se răspundă la problemele lui, să se simtă iubit şi acceptat de familie şi mediul său de viață, să fie permanent îndrumat spre înaltele scopuri ale societății. Educația în general şi educația religioasă în special pornesc de la caracteristicile individuale ale copilului, şi trebuie să-i ofere cadrul de manifestare a libertății de gândire, astfel încât el să aibă posibilitatea de acțiune şi experiență personală.

2. Idei pedagogice despre educația religioasă

Găsim utilă marcarea câtorva idei din gândirea pedagogică românească şi universală întrucât ele demonstrează perenitatea educației religioase.

De la Jan Amos Comenius ne-a rămas metoda pentru educație religioasă bazată pe 21 de reguli. Prima regulă formulată de pedagogul ceh: „grija de a infiltra pietatea trebuie să înceapă din prima copilărie" (Comenius, 113). La vârsta şcolarității, copiilor trebuie să li se explice că țelul oricărui om este înscrierea în eternitate. Două sunt tipurile de trăire a lumii: „una fericită întru Dumnezeu şi alta nenorocită, în iad" (*Ibidem*, 114). Pentru marele didactician educația religioasă urmăreşte revelarea atotputerniciei şi bunătății lui Dumnezeu şi ea se face numai prin exemple. Copiii trebuie să ştie că un adevărat creştin îşi arată credința prin fapte, şi, în acest sens, educatorul îi stimulează prin exerciții pentru a fi cumpătați, caritabili, răbdători, drepți.

Un alt mare pedagog, Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) abordează educația religioasă într-un capitol din lucrarea *Cum îşi învață Gertruda copiii*. La gânditorul elvețian ideea de Divinitate se naşte din nevoia omului de iubire, încredere, recunoştință, ascultare, toate avându-şi originea în relația dintre mamă şi copil. În temeiul trăirilor în relația cu mama, copilul capătă, cu timpul, intuiția despre drept şi datorie. De aici

apare apoi iubirea față de Dumnezeu. Există deci o dispoziție nativă a omului de a-L iubi pe Dumnezeu. De îndată ce devine autonom de sprijinul mamei, copilul găseşte singur răspuns la chestiunile legate de Divinitate: „Cunoaşterea lui Dumnezeu nu vine niciodată de la ştiința singură, cuvântul lui Dumnezeu există numai în credința copilărească: sufletul unui copil, în simplitatea lui, vede ceea ce nici o inteligență nu poate pătrunde" (Pestalozzi, 134). Copilul crede în Dumnezeu nu pe calea rațiunii „ci dintr-o pornire neînțeleasă, care îl împinge pe copil să laude, să eternizeze ființa lui în ființa superioară şi nepieritoare a universului" (*Ibidem*, 135).

Dintre pedagogii români au scris despre educația tinerilor în spiritul valorilor religioase S. Mehedinți, G.G. Antonescu, V. Băncilă, Şt. Bârsănescu, Onisifor Ghibu.

G.G. Antonescu (1882-1955), include, în *Pedagogia generală*, un subcapitol *Religia creştină ca principiu educativ. Educația religioasă*. Teza de bază se referă la slăbirea puterii de influență a religiei din cauza concepției greşite de predare a religiei cu accent pe noțiuni „lipsite de viață şi interes pentru elevi". De fapt, spune pedagogul român, şcoala are misiunea de a forma buni creştini şi nu teologi sau specialişti în studiul dogmelor religioase. În şcoală elevul trebuie să primească doar acele cunoştințe ce le vor folosi în viață ca principii. Să menționăm şi un alt volum al lui Antonescu, *Educația morală şi religioasă în şcoala românească*, unde educația religioasă este studiată în asociere cu educația intelectuală, morală sau estetică.

Marele savant geograf S. Mehedinți (1868-1962) a scris mai multe studii despre religia creştină: *Poți fi om deplin fără să fii creştin*?, 1922, *Apropierea de Iisus prin biserica noastră, prin alegerea educatorilor*, 1935, *Creştinismul românesc – adaos la Caracterizarea etnografică a poporului român*, 1941. Ne mărginim aici doar la examinarea câtorva idei privind educația religioasă. Întâi, să spunem că Mehedinți este autorul a două manuale, *Parabole şi învățături din Evanghelie pentru clasa a II-a secundară* şi *Explicarea Evangheliilor* pentru clasa a II-a secundară. În primul manual apărut în 8 ediții, deci cu mare succes în rândul elevilor, al preoților şi cadrelor didactice, sunt înfățişate într-un limbaj simplu, însă plin de plasticitate şi cu un stil atrăgător, învățăturile lui Iisus şi pildele Mântuitorului. Prezentarea fiecărei pilde se încheie cu *Potrivire la viața şcolarilor*, de fapt o aplicație ingenioasă a învățăturii lui Hristos în raport cu gândirea şi conduita copiilor. Toate exemplele expun fapte bune şi demne de a fi urmate, fără să creeze elevilor sentimente de frică sau teamă[108].

[108] Sub titlul *Manualele de religie traumatizează*, un cotidian central dezvăluie efectele nocive ce-l poate avea ilustrarea, inadecvată vârstei, a pedepsirii unor greşeli ale

Vasile Băncilă (1897-1979) este teoreticianul care a argumentat începerea educației religioase la vârsta copilăriei (Dumitru, 121). În viziunea filosofului, educația religioasă începe din copilărie şi nu la vârsta maturității: ,,vârsta copilăriei este matricea religioasă a omului în general" (Băncilă, 24). Pentru gânditorul brăilean există o potrivire între sufletul copilului şi religie, fiindcă în religie copilul se trăieşte pe sine în chip natural, iar îndepărtarea de religie îl duce spre o viață artificială. Există o relație strânsă între logica unui copil şi logica religiei dată de viziunea finalistă asupra lumii. De aceea religia ,,e însăşi educatoarea speciei umane" (*Ibidem*, 28).

Lumea este alcătuită din existența rațională şi din realitatea misterului, ambele având aceeaşi semnificație în actul de educație: ,,Copilul trebuie să-şi dezvolte simțul misterului care pătrunde şi învăluie această lume, a marelui şi coerentului mister ontologic; a face aceasta, e a asigura în cea mai mare parte baza educației religioase autentice" (*Ibidem*, 44).

După Băncilă accentul în educația religioasă trebuie să cadă pe sentiment, fundamentul în trăirea religioasă: ,,Educația religioasă trebuie să fie o înaltă combustiune de sentiment" (*Ibidem*, 58) şi de aceea, el recomandă ca metodă de educație religioasă ,,metoda afectivă" prin care sentimentul, însă nu orice sentiment ci numai cel spiritualizat, este afirmat ca modalitate de formare religioasă întrucât acesta creează o atmosferă afectivă de mare impact cu elevii. Pentru crearea şi întreținerea atmosferei, Băncilă a fixat principii normative: mediul fizic şi decorul, pragul lecției, pregătirea lecției, aliații educatorului, natura exemplelor, înlăturarea oboselii, pedagogia preventivă, atitudinea educatorului, formalismul pedagogic, povestirea, poezia, muzica.

În fine, ca fapt istoric, amintim că la Congresul profesorilor secundari de filosofie din februarie 1934, organizat de Gruparea profesorilor de filosofie, al cărei preşedinte era C. Rădulescu-Motru, s-a susținut ca orele de morală să fie făcute de profesorul de filosofie, singurul capabil să educe moral pe elevi, pornind de la cunoaşterea individualității şi a mediului lor social. Şerban Ionescu, profesor la Facultatea de Teologie Bucureşti, respinge ideea că profesorul de filosofie este îndreptățit a fi

---

copiilor: ,,În *Abecedarul micuțului creştin*, Editura Didactica si Pedagogică, este o poveste despre un băiețel, Vasilică - un băiat rău care se urcă să strice cuibul rândunicii. Dumnezeu îl pedepseşte şi-i trage scara de sub picioare. Băiatul a zăcut bolnav în spital toată vara, iar rândunicile cântau voioase şi-i mulțumeau lui Dumnezeu că le-a apărat de Vasilică. Manualele de religie conțin nenumărate exemple de exerciții si imagini care induc spaima de pedeapsa fizică, iar elevii pot fi traumatizați." Sursa: http://www.adevarulonline.ro/2006-10-24

educatorul moral al tineretului, din cauză că fiecare profesor va transmite o anumită concepție filosofică, şi argumentează că viziunea creştină a profesorului trebuie să domine în educația morală. La ideile teologului reacționează C. Narly, care concede că un profesor nu impune o anumită concepție filosofică, doar îl orientează pe elev în problematica filosofiei. C. Rădulescu-Motru este de părere ,,că nu se poate moraliza prin predică. Dezvoltarea spre ideal a copilului trebue făcută cu ajutorul ştiinței adevărate şi dirigintele are datoria de a observa pe elevii cu scăderi morale în primul rând, iar ora de educație morală devine astfel o oră de asistență morală, nu de predicare a moralei, aceasta neînsemnând că filosofia combate morala creştină, ci doar exclusivismul teologic" (apud Schifirneț, vol. II, 2004, 314-315).

Trebuie spus că au existat reacții critice față de opinii exprimate în Congresul profesorilor secundari de filosofie, venite mai ales din partea unor reprezentanți ai clerului, care au văzut un afront la morala creştină în propunerile de asumare de către profesorii de filosofie a educației morale în şcoală. În 10 februarie 1934 s-a organizat o adunare la care a luat parte un mare număr de preoți, profesori universitari şi secundari, şi intelectuali. Adunarea a fost prezidată de prof. dr. I. Mihălcescu, decanul Facultății de Teologie din Bucureşti, care a cerut: ,,lărgirea cadrului acțiunii cu sprijinul mirenilor creştini şi determinarea unei mari mişcări a intelectualității româneşti pentru afirmarea priorității spiritualului, în sens moral, constructiv şi românesc, împotriva tendințelor de anarhizare morală a tineretului, sub etichete de estetism şi intelectualism" (*Ibidem,* 316). În cele din urmă se admite încredințarea orelor de educație morală profesorului care este pedagog prin vocație şi creştin prin educație.

3. Comunicarea didactică

Transmiterea cunoştințelor religioase se intersectează cu diversitatea de mijloace de informare. Tinerii au acces la o mare varietate de informații şi cunoştințe. Şcoala nu mai este unicul mediu de educație şi instrucție formală, au apărut multe sisteme alternative de educație. Pentru succesul la clasă, profesorului de religie îi rămân buna cunoaştere şi înțelegere a copiilor şi tinerilor, ceea ce înseamnă înlăturarea dificultăților în predare.

Este bine de cunoscut barierele cu care se pot confrunta elevii şi profesorii în actul educației religioase. Stăruim asupra lor după o schemă deja stabilită (Pânişoară, 48).

O primă barieră vizează diferențele educaționale, determinate de apartenența elevilor la medii sociale felurite, în care interesul şi motivația pentru viața religioasă sunt importante. Într-un fel receptează mesajul un

copil provenit dintr-o familie evlavioasă şi o altă atitudine are copilul ce vine dintr-o familie unde nu există nici o preocupare pentru educaţia religioasă a copilului, fără a mai vorbi de acele familii cu un comportament vădit ateist.

Deosebirile de interes privitor la mesajul lecţiei de religie apar în procesul de predare şi receptare. Un profesor de religie se cuvine a şti despre lipsa abilităţilor de ascultător receptor al unor elevi. Cea mai mare greşeală ce se face în şcoală este instruirea şi educarea, în acelaşi stil, pentru toate disciplinele. Indiscutabil, abilitatea de a recepta o disciplină nu este aceeaşi la altă disciplină. Un studiu al abilităţilor de receptare la ora de religie este absolut necesar înainte de începerea activităţilor didactice. În aceeaşi măsură este de luat în seamă lipsa abilităţilor de comunicare la emiţător, adică la profesor. Ca să facă faţă exigenţelor didactice, el nu are altă cale decât dialogul permanent cu elevii pentru a afla dacă mesajul lui a fost receptat. Într-un cuvânt, pregătirea psiho-pedagogică a profesorului este fundamentală. Lecţia de religie nu este o predică ad-hoc şi nici un act de moralizare sau elaborarea de compoziţii precum ,,scrisoare către Dumnezeu", ,,de vorbă cu Dumnezeu" sau notarea elevilor în funcţie de credinţa în Dumnezeu sau de frecventarea sau nefrecventarea bisericii (Cucoş, 20).

Apoi, deosebirile între elevi privind nivelul de inteligenţă al elevilor, închiderea în ce priveşte fondul informaţional pot constitui un obstacol în comunicarea mesajului de către profesorul de religie.

Este de la sine înţeles, că diferenţa de vârstă, sex, rasă sau clasă socială din cadrul grupului de elevi influenţează receptarea cunoştinţelor transmise la ora de religie.

La fel de importante sunt diferenţele în stăpânirea limbajului de către elevi. Sociologic, s-a demonstrat deosebirea de limbaj la copiii din familii muncitoreşti faţă de limbajul copiilor din clasele mijlocii.

4. Predarea religiei

Pentru o mai clară înţelegere a poziţiilor ţărilor europene faţă de predarea religiei în şcoli prezentăm câteva exemple (apud Kodelja).

Statutul orelor de religie în şcolile publice este reglementat juridic şi social de către fiecare ţară. Se are în vedere, înainte de orice, modul în care legislaţia face delimitarea între stat şi biserică, deşi există diferenţe între statele a căror legislaţii dau aceeaşi soluţie problemei relaţiei dintre stat şi biserică, şi se ia ca exemplu diferenţa între Suedia şi Norvegia, şi chiar şi în cadrul aceleaşi ţări cum sunt, de pildă, Germania, Elveţia, Belgia. Relaţia dintre stat şi biserică, poate fi descrisă în trei moduri: relaţie de concordanţă

(Italia, Austria, Germania.), relație în care biserica este de stat (Marea Britanie, Suedia, Norvegia.) sau statul este confesional (Grecia), şi relație de separare a statului şi bisericii (Franța, SUA, Slovenia.). În Germania, Belgia, Liechtenstein şi Malta, predarea religiei în şcoli este obligatorie şi garantată prin constituție.

Pornind de la modelul de separare a bisericii de stat, să stăruim asupra modului în care se realizează educația religioasă în câteva țări din vestul Europei. Austria, Germania, Italia, Malta, Portugalia, Spania şi provinciile franceze Alsacia şi Lorena au rezolvat chestiunea predării religiei pe baza unuia sau mai multor acorduri. Soluțiile sunt diferite. De pildă, în Italia în şcolile publice există doar ore facultative de religie catolică, care cad în sarcina bisericii, fără ca elevii care nu au optat pentru orele de religie catolică să aibă acces la alte materii alternative. Alternativa la orele de religie sunt activitățile extracuriculare (*Ibidem*).

În Germania educația religioasă este o materie obligatorie, organizată, finanțată, supravegheată de stat, dar de sorginte confesională, adică se iau în seamă caracteristicile şi drepturile învățământului în raport cu competența diferitelor biserici. În majoritatea landurilor germane, elevii pot alege, în locul orei de religie, o disciplină alternativă cu caracter nereligios (etică, norme şi valori, filosofie). În schimb, în ținutul Bremen şi în oraşul Berlin, în şcolile publice nu există educație religioasă confesională. În Austria educația religioasă este o materie obligatorie, iar predarea ei cade în competența bisericii catolice, în conformitate cu acordurile încheiate cu statul, şcolii revenindu-i competențe technico-organizatorice.

În țările în care există *biserică de stat* (anglicană în Marea Britanie, luterană în Suedia) sau *stat confesional* (în Grecia), educația religioasă în şcolile publice este o materie obligatorie. În Grecia această materie are un caracter confesional, elevii neavând posibilitatea de a opta pentru o materie alternativă. În Marea Britanie există ore de religie interconfesionale, predate de profesori, indiferent de convingerile lor personale, şi la care pot participa elevi credincioşi sau necredincioşi. În schimb, în Danemarca profesorii care predau religia în şcolile publice pot aparține oricărui cult şi nu trebuie neapărat să țină de biserica națională. Materia predată este aconfesională şi obligatorie doar în şcolile generale cu nouă clase, iar în ultimul an, devine materie opțională. În Suedia, predarea religiei nu are caracter confesional şi nu este legată de nici o biserică, fiind concepută ca o activitate neutră despre religii, cu accent pe etica religioasă (apud Kodelja).

Aşadar, în aproape toate țările europene, educația religioasă face parte din curriculum-ul şcolar. În România, după o perioadă de 42 de ani de interzicere a religiei ca obiect de studiu în şcoală, astăzi ea a devenit o

disciplină obligatorie de studiu în învățământul preuniversitar. S-a revenit astfel la calea de formare şi educare a copiilor şi tinerilor prin religie într-o societate ce şi-a conservat, de-a lungul existenței, valorile religioase.

În România, există o dezbatere a chestiunilor legislative legate de frecventarea orelor de religie (vezi Moise, 78-82) pe care nu o abordăm aici. Legea învățământului 84 din 24 iulie 1995, Legea învățământului – modificată şi republicată în 1999 prevăd planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal şi profesional ce includ religia ca disciplină şcolară. Aceeaşi lege stipulează că elevul, cu acordul părinților sau al tutorelui, este liber să-şi aleagă pentru studiu religia şi confesiunea, şi, mai mult, nu este obligat să frecventeze ora de religie.

Potrivit Institutului Național de Statistică, peste 3.230.000 de elevi din învățământul preuniversitar sunt ortodocşi, aproape 158.000 sunt romano-catolici, iar 22.270 - greco-catolici. Aproape 100.000 sunt reformați, 1.512 aparțin de Biserica Evanghelică de confesiune augustană, iar 2.239, de Evanghelică luterană, aproape 57.000 de elevi sunt penticostali, 20.632 - baptişti, iar peste 7.500- adventişti de ziua a şaptea. Restul elevilor au următoarea apartenență religioasă: unitariană-8.392, creştină de rit vechi-1.392, creştină după Evanghelie-3.471, evanghelică-3.239, musulmană-8.712.

Nu poate lipsi din şcoala românească educația religioasă, şi împreună cu instruirea şi educarea elevilor în spiritul valorilor ştiinței ea se constituie în factor principal de emancipare umană. Nu există nici o incompatibilitate între educația religioasă şi educația ştiințifică atât timp cât elevii trebuie să găsească un răspuns limpede la credința în Divinitate a unora dintre cei mai mari savanți.

Întrucât educația religioasă, mai ales în familie, este insuficientă, cu atât mai necesară este crearea de structuri, care să acționeze eficient în formarea creştină a caracterului copiilor. Se susține de către clerici oportunitatea renaşterii şcolilor de tip confesional, în care instrucția copiilor face corp comun cu educația religioasă. O asemenea iniativă, ca de altfel şi alte acțiuni privind educația religioasă, întâlneşte opoziția unor reprezentanți ai societății civile. Sunt organizații care argumentează ca şcoala să fie laică înțelegând prin aceasta implicarea Ministerului Educației şi Cercetării în elaborarea de manuale de religie, evitându-se în acest fel catehizarea. Nu este greu de observat viziunea simplistă şi eronată asupra relației dintre şcoală şi slujitorii cultelor, şi se instaurează în acest mod un clivaj artificial, de fapt o izolare, nejustificată, a bisericii de societate, în condițiile în care trebuie recunoscut un adevăr incontestabil, anume înfăptuirea de multe fapte de către biserică şi cler spre binele societății româneşti: construirea de locaşuri sfinte, inițierea de acțiuni de caritate sau

filantropice (cantine pentru săraci, cămine pentru copii, cămine pentru bătrâni, unități medicale pentru îngrijirea bolnavilor), editarea de publicații de cultură creştină, posturi de radio, prezența preoților în instituții publice şi private. Toate acestea sunt o premisă reală pentru educația religioasă.

5. Profesorul de religie

Profesorul de religie este un formator de caractere şi de suflete într-o societate informațională, postindustrială şi postmodernă, încât se cuvine a urma ideea părintelui D. Stăniloae, care a argumentat necesitatea înțelegerii învățăturii Bisericii în relație cu fiecare perioadă istorică: „Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar, în acelaşi timp, să o înțelegem aşa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, aşa cum n-au făcut de al lor" (Stăniloae, 5). Lumea în care trăim astăzi este o lume plină de conflicte dar şi de mari ispite, de progres rapid dar şi de stagnare, mai ales morală şi spirituală. Este o lume a contrastelor şi a relativismelor. Educația religioasă pleacă de la dimensiunile lumii contemporane şi, prin urmare, nu poate fi decât activă, dinamică, practică, stimulativă şi concordantă cu interesele şi aspirațiile elevilor.

Cine poate fi profesor de religie? Există convingerea, dominantă în rândul clericilor, că numai preotul ar răspunde pe deplin statusului de cadru didactic pentru religie. S-a remarcat deja (Cucoş, 19) atitudinea ,,tolerantă" față de implicarea laicilor în educația religioasă, identificându-se activitatea la catedră cu aceea de teolog. Este de netăgăduit religiozitatea accentuată a teologilor, însă chestiunea este dacă ei au deprinderile necesare de a face instrucție şcolară. Mediul şcolar este altceva decât mediul bisericesc, adică activitatea într-o şcoală nu se poate desfăşura după ritualul din biserică, pentru rațiuni uşor de înțeles, şi asupra cărora nu avem cum să stăruim. Oricum, fără o pregătire pedagogică, aceasta însemnând cunoştințe şi deprinderi în activitatea cu grupuri umane aflate în faza de creştere şi formare, nu se poate face o educație religioasă eficientă.

S-a subliniat greşeala de a confunda învățământul religios cu educația religioasă (*Ibidem*), şi de aici sintagme precum *introducerea învățământului religios în şcoală* sau *predarea învățământului religios*, probă evidentă a unor inadvertențe, nu doar de formulare, ci şi de concepție asupra învățământului şi educației.

Pe bună dreptate se diferențiază între educația creştină şi educația religioasă. Prima este o activitate educativă cu caracter misionar creştin care implică acțiunea Bisericii. Aceasta înseamnă educarea tinerilor prin metode proprii în spiritul Sfintei Evanghelii, în spiritul dragostei față de

oameni, (Chirvasă, 142). Educația religioasă are loc într-un cadru laic, cu deosebire în şcoli.

Nu încape nici o îndoială, profesorul de religie se distinge prin o pregătire teologică temeinică, deci un bun cunoscător al Sfintei Scripturi, al scrierilor patristice, precum şi prin abilități de a preda Rugăciunea şi Sfintele Taine, de a face lectura textelor sacre. O vastă cultură teologică, dar şi ştiințifică, intră obligatoriu în profilul profesorului de religie.

Astăzi nu se face educație religioasă ca în Evul Mediu. Trebuie pornit de la toate tipurile de educație cărora le este obligat să le facă față elevii, fiindcă altfel se poate ajunge la efectul de respingere. Față de alte timpuri, tinerii pot alege între mai multe tipuri de educație, de fapt între alternative la educația formală.

Profesorul de religie este de aceeaşi competență ca oricare alt profesor, el nu este un auxiliar şi tolerat în instituția de învățământ. O şcoală puternică este numai dacă toți profesorii, indiferent de disciplină, sunt recunoscuți, în aceeaşi măsură, actori ai proceselor de instrucție şi educație.

Religia este o disciplină a sufletului. Cel mai sever evaluator al profesorului de religie este elevul însuşi. Nu o dată se întâmplă ca profesorii să se raporteze numai la autoritățile şcolare sau administrative, dar nu acordă nici o atenție reacțiilor elevilor, poziție de înțeles întrucât destinul lor profesional şi social este legat de deciziile acestora. În plan didactic, profesorul are misiunea de a stimula motivațiile de învățare şi de participare la programe educaționale pornind de la strategii educative care se întemeiază pe cunoaşterea nevoilor reale ale elevilor. O instrucție şi educație religioase universaliste nu-şi pot atinge scopurile.

Un rol esențial în educația religioasă îl au părinții, întrucât s-a dovedit că orice sistem de educație este organic legat de implicarea lor în actul de creştere şi educare a copiilor, şi, pe cale de consecință, profesorului îi revine datoria de a comunica permanent cu părinții elevilor, cu precădere în cazul în care copilul este împiedicat de familie în buna sa creştere şi educare.

În educația religioasă se urmăreşte pregătirea pentru viață a elevului, formarea competenței de comunicare, a capacității elevului de exprimare în stil propriu a cunoştințelor însuşite, dezvoltarea abilităților de cunoaştere în care sunt solicitate memoria, imaginația, dialogul şi interesele de cunoaştere

În plan moral, de la profesorul de religie se aşteaptă, din partea tuturor celor implicați în actul de educație şi formare, o conduită model, ce impune prin respectarea întocmai, în toate împrejurările, a legăturii dintre ceea ce predă şi comportamentul său. La fel ca şi clericii, profesorul de

religie este o instanță morală spre care elevii şi părinții lor îşi îndreaptă speranța. Într-o lume dominată de mercantilism, de disoluție a sistemului de valori, de confuzionism axiologic, profesorului de religie nu i se acceptă nici un fel de devieri comportamentale. Comportamentul imoral al oricărui profesor, dar mai apăsat al celui de religie dărâmă tot ce clădeşte în plan instructiv şi educativ. Profesorul de religie capătă prestigiu, în fața elevilor, nu numai prin ceea ce predică, dar şi prin ceea ce înfăptuieşte. Comuniunea dintre predare şi faptă se cuvine a fi o trăsătură indelebilă a profesorului de religie.

Pentru profesorul de religie au apărut probleme noi, şi una din ele, destul de complexă prin consecințele ei, este aceea a copiilor ai căror părinți lucrează în străinătate. Nu mai puțin semnificativă rămâne influența profesorului de religie asupra gândirii şi conduitei tinerilor față de noul context datorat integrării României în Uniunea Europeană.

Şi clericii şi laicii au căzut de acord asupra obiectivelor urmărite prin predarea religiei. În orice caz, la orele de religie nu se urmăreşte îndoctrinarea elevului, însă se are în vedere transmiterea, cu pasiune şi competență, de cunoştințe religioase. De asemeni, se educă deprinderi de dialog ecumenic, a toleranței față de alte culte.

S-ar putea înțelege că dorim un profesor ideal după o schemă prestabilită. Departe de noi intenția în a sugera un portret de profesor care să se supună necondiționat la tot felul de interdicții. Nu propovăduim o utopie, cu atât mai mult în societatea românească de astăzi, şi este clar că profesorul de religie are nevoie, ca oricare alt profesor, de un standard de viață. Profilul profesorului de religie se prefigurează până la urmă din autoritatea acordată de societate, din poziția ocupată în relațiile sociale, şi, de fapt, din percepția reală a tuturor grupurilor sociale privind statusul şi rolul său în educarea şi formarea tinerilor.

IDENTITATEA NAȚIONALĂ ŞI INTEGRAREA EUROPEANĂ

- istoric şi mântuire -

Conf. univ. dr. Gheorghe BUNESCU

Într-o lume a schimbărilor rapide, obsedată de modernizarea instituțiilor şi supusă la presiunile globalizării, relația cu trecutul constituie un mijloc de a se garanta o anumită stabilitate şi de a căuta sensul istoric al vieții sociale şi sensul mântuitor al vieții umane.

A regândi situația actuală din perspectiva unei durate cât mai lungi – în trecut şi în viitor, din perspectiva eternității, devine tot mai mult o exigență nu doar cognitivă, dacă ne gândim şi la generațiile care au fost şi la generațiile care urmează. În acest sens, se poate spune că „viitorul are aroma trecutului".

Istoria, dacă este bine înțeleasă şi recunoscută, rămâne o sursă de autocunoaştere şi de reflecție – necesară în procesele identitare şi de echilibru în relație cu alteritatea. Dacă ne gândim la secolul al XXI-lea, în care am intrat – această perspectivă devine cu atât mai necesară.

J.S. Mill, marele gânditor liberal, pune în eseul său „Despre libertate" (1994) întrebarea: „Ce anume a făcut familia națiunilor europene să fie partea care progresează şi nu care stagnează a omenirii?" Şi răspundea: „Remarcabila lor diversitate de caractere şi de cultură. Europa este cu totul îndatorată acestei pluralități de căi".

Se pune întrebarea (C. Yannaras, 1995, p. 70): care este originea istorică a Europei contemporane ce pare a fi modelul după care tindem cu toții? În secolele al V-lea şi al VI-lea în Europa s-a petrecut un eveniment unic în istoria umanității: migrația popoarelor. Aceste popoare barbare au împrumutat elementele de civilizație superioare de la popoarele autohtone şi s-au creştinat. Dar, treptat, apar semne ale simplificării creştinismului în urma năvălirii popoarelor barbare. Apoi, Carol cel Mare, în secolul al IX-lea, pentru a reuşi să constituie o structură statală, față de Imperiul de Răsărit, trebuie să-i găsească o bază culturală şi de civilizație. Pentru

popoarele pe care le stăpânea trebuia o nouă perspectivă creştină care să stea la baza structurii statale. Înțelepții de la curtea lui Carol cel Mare l-au descoperit astfel pe Sf. Augustin, care avea o formație juridică şi a dat o versiune a mesajului creştin supusă perspectivei juridice. Prima anormalitate a fost aceea că Hristos a fost considerat răstignit pe cruce ca să plătească pentru păcatele oamenilor. În scrierile pauline şi în cele patristice aflăm imagini asemănătoare, dar numai ca imagini. Augustin a transformat aceste imagini într-un ax ermineutic al istoriei mântuirii. Aşa a apărut imaginea unui Dumnezeu-Tatăl sadic, însetat după justificare, după îndreptare, pentru care îşi sacrifică propriul Fiu. Această învățătură a intrat în gândirea creştină prin Augustin şi împreună cu ea a intrat şi o idee politică, pentru a justifica, de la Dumnezeu, orice conducere care urma să aplice rânduielile lui Dumnezeu. Această diferență care apare la Sf. Augustin, în comparație cu gândirea creştină răsăriteană ortodoxă, va fi valorificată de Carol cel Mare şi de conducătorii politici apuseni. Schisma care a urmat, în 1054, a arătat că ceea ce separa cele două lumi nu era o teorie, o ideologie, ci un mod de viață. Semnul central al deosebirilor era **sensul universalității** (C. Yannaras, 1995, pp. 71-73, s.n., Gh.B.). Sensul universalității exprima atunci ceea ce numim ortodoxie. Ceea ce diferența Biserica de erezie era această universalitate, expresie a mântuirii universale a omului. Dar, când primul papă franc a urcat pe scaunul Romei, a apărut prima interpretare geografică a universalității Bisericii. Sensul inițial al mântuirii (din greacă, **sotiria**) era ca cineva să-şi dobândească deplinătatea sa; ulterior, a apărut perspectiva augustiană a mântuirii, ca „a fi salvat de ceva". **Numai dacă înțelegem mântuirea în sensul ei originar, vom putea da naştere la o cultură şi o civilizație superioare**. Perspectiva catolică a universalității din punct de vedere geografic şi al întinderii, urma să se dezvolte în aceea că există un centru geografic de autoritate, care certifică şi aspiră corectitudinea adevărului peste tot. Dar astfel, adevărul nu mai este un act de viață, de mântuire şi devine ideologie. Credința se reduce la acceptarea intelectuală a unor concepte şi nu mai are nimic de a face cu plinătatea vieții. În secolul al XIV-lea se traduce în greacă, la Constatinopol, lucrarea „Summa Theologica" a lui Toma D'Aquino iar ortodocşii încep să aibă nostalgia modului de a gândi occidental. După căderea Constantinopolului sub turci, după ce fusese atacat de cruciații apuseni, mişcarea filooccidentală începe să apară ca apărătoare de Islam şi dominatoare şi în Răsăritul Europei. După eliberarea de Imperiul Otoman, în secolul al XIX-lea, politicienii popoarelor ortodoxe au început să imite modelul politic european, fără să conştientizeze diferențele de civilizație şi de cultură, fără să prevadă consecințele care decurgeau din aceste diferențe.

N. Iorga (1985, pp. 307 şi urm.) arată că imposibilitatea în care s-au aflat Țările Române „de a colabora la revoluția universală” se explică mai ales prin faptul că „despoții luminați” se arătau grijulii să-şi câştige o „reputație de reformatori în străinătate” şi indiferenți „față de viața seculară a românilor înşişi”. Pe de altă parte, intelectualii români ai vremii (secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea) nu puteau scăpa de „valul ce ducea spre reformele întemeiate pe principii abstracte”. Iorga pune în evidență tragica ruptură dintre nevoile culturale tradiționale ale maselor populare țărăneşti – izvor de creație culturală, istorică – şi „ideile reformatoare” care nu țineau seama de direcțiile geniului național. Rezultatul va fi o ruptură între „țara legală” şi „țara reală”, ce va fi greu de depăşit în perspectiva secolelor următoare – secolul al XX-lea şi, acum, secolul al XXI-lea. Maiorescu va explica această situație prin teoria „formelor fără fond”. Eminescu, Rădulescu-Motru şi alții vor analiza această ruptură a societății româneşti, care a împiedicat creşterea organică a societății. Şcoala sociologică de la Bucureşti, D. Gusti şi discipolii săi vor încerca prin cercetări şi acțiuni sociale să depăşească această ruptură între nevoile culturale şi spirituale ale poporului şi formele, normele, valorile sale sociale oferite. Noile norme şi instituții impuse de integrarea europeană solicită, credem, o preocupare atentă pentru adoptarea acestora şi adaptarea lor la realitățile culturii şi civilizației româneşti.

Prea Fericitul Părinte Teoctist, într-unul din rarele sale interviuri (ziarul „Ziua”, 18 mai 2005) relevă că România vine în Uniunea Europeană, din punct de vedere spiritual, mai întâi cu credința sa spirituală, ortodoxă. Ca popor creştin din predica Sfântului Apostol Andrei, românii aduc cu ei Europei valori spirituale vechi de 2000 de ani. Chiar Occidentul a avut rădăcinile sale în Orientul creştin, adică în valorile comune din primul mileniu. De aceea, **Europa are rădăcini spirituale veşnice**, izvorâte din Evanghelia lui Hristos. România aduce cu sine plămânul Răsăritului – cum a afirmat Papa Ioan al II-lea, evocat de Prea Fericitul Părinte Teoctist – Europa având nevoie să respire prin cei doi plămâni ai săi, Apusul şi Răsăritul. Pe plan social, România vine cu o dorință de libertate, de dreptate şi de satisfacere a nevoilor omului de fiecare zi. În timpul celor 50 de ani de dominație ateistă, deşi umilit, poporul român nu a încetat să spere că va dobândi într-o zi libertatea. Pentru a înțelege mai bine aceste expresii este nevoie să păstrăm în memorie faptul că, în decursul istoriei sale de 2000 de ani, poporul român a împletit valorile spirituale cu valorile dreptății sociale, culturale şi estetice. În România există de secole – chiar necunoscută uneori – o **unitate între cultură, valorile sociale şi culturale, pe de o parte, şi credință, pe de altă parte, prin valorile spirituale ale poporului**, între care întotdeauna exista o întrepătrundere.

Românii vin în Europa Unită cu valorile spirituale specifice, în care **Biserica a avut un rol covârşitor de-a lungul anilor, păstrând vie această legătură dintre social, cultural şi politic, pe de o parte, şi spiritual, pe de altă parte** (s.n., Gh. B.).

Se poate nuanța această idee prin aceea că în viața Bisericii noastre Liturghia s-a săvârşit de regulă în limba poporului; aşa cum şi Sf. Scriptură a fost tălmăcită în limba vorbită, spre deosebire alte popoare din Europa – ortodoxe din Răsărit, sau catolice din Apus – care au în cultul lor o limbă academică, deosebită de cea vorbită. Spre exemplu, Biserica Romano-Catolică a avut limba sfântă, limba latină, obligatorie, ceea ce a determinat, între altele, şi Reforma de după Consiliul II Vatican, în timp ce, după Reforma lui Luther, Bisericile protestante au introdus limba poporului în cult şi în traducerea Sfintei Scripturi. În Răsăritul Ortodox, Biserica Rusă şi Biserica Greacă – două mari Biserici – folosesc în cultul divin limba veche, slavonă, respectiv cea a filosofilor vechi din Grecia antică, limbi pe care poporul nu le înțelege, aşa cum înțeleg românii limba în care se roagă şi participă la Liturghie, o limbă de origine latină.

> De altfel, Biserica Ortodoxă Română, alături de celelalte culte din România, a sprijinit oficial integrarea europeană a României, prin semnarea, în anul 2000, a unui Apel pentru integrarea europeană a țării noastre, aducând spiritul de deschidere, de dialog şi de ecumenism creştin, trăsătură ce ne caracterizează pe noi românii, în general, şi Biserica Ortodoxă Română, în special.

Prea Fericitul Patriarh Teoctist vede în **întregirea şi lărgirea Europei o lucrare epocală în viața omenirii**, deşi în Constituția noii Europe nu s-au făcut referiri la rădăcinile creştine ale continentului european (s.n., Gh.B.). Deşi această idee nu a fost înscrisă în Constituția Europei, ea există prin valorile democrației, prin valoarea libertății, a culturilor şi prin valorile de întrajutorare între oameni. De altfel, un exemplu al acestei conviețuiri paşnice îl constituie chiar organizarea de către Conferința Bisericilor Europene, împreună cu Consiliul Conferințelor Episcopale Catolice din Europa a celei de a III-a Adunări Ecumenice Europene, care va avea loc în România, în anul 2007.

În Europa – „Pământ al Crucii şi al culturii", cum o definea N. Iorga – provoacă o anumită îngrijorare descreştinarea, îndeosebi a Europei Occidentale. Actualul Papă pare preocupat de diluarea credinței în Dumnezeu într-un sentimentalism şi psihologism dulceag, propunându-şi să înfrunte sectele neoprotestante. Totodată, el a mărturisit că nu mai pot fi creştinate mase întregi, ci trebuie lucrat asupra fiecărei persoane în parte, inclusiv asupra inimii oamenilor. Se poate observa astfel o apropiere până

la identitate cu personalismul ortodox, mai ales cu expresia pe care i-a dat-o părintele Stăniloae.

Dacă atunci când vorbim de ecumenism ne gândim numai la creştini, atunci trebuie să avem în vedere şi o perspectivă universalistă, considerând că devin prioritare şi raporturile cu Islamul şi cu celelalte religii şi confesiuni necreştine.

Din perspectiva moralei creştine, morală a **persoanei** umane, precum şi din perspectiva procesului mântuirii, al „îndumnezeirii" omului – prin coparticiparea spiritului divin şi a spiritului uman la creația istorică – nu credem că se poate generaliza vinovăția şi responsabilitatea unei comunități istorice, a unui popor, pentru anumite evenimente şi situații; nu se poate atribui unui popor responsabilitatea Holocaustului, după cum nu se poate atribui altui popor vinovăția răstignirii Mântuitorului Iisus Hristos.

Rămânând în cadrul ecumenismului, trebuie spus că Bisericile Ortodoxe pot fi surori dar nu pot fi fiice ale Bisericii Romei. În ultimele decenii s-a observat că asceza, icoana şi trăirea liturgică sunt ale Răsăritului, Biserica Ortodoxă fiind mai puțin retorică. I. Bria (1995, p. 43) relevă că pionierii mişcării ecumenice din România s-au luptat cu convingerea că unitatea văzută a Bisericilor este un imperativ biblic şi istoric. Ei au ştiut că izolarea Bisericilor, mai ales în zonele țării în care locuiesc confesiuni, naționalități şi culturi diferite, agravează tensiunile existente. Ei au înțeles că istoria mişcării ecumenice mondiale va atinge oricum istoria relațiilor şi unității locale pe plan național. Pe plan ecumenic, a venit timpul să se arate, în termeni specifici, care este semnificația Ortodoxiei pentru istoria totală a creştinismului, pentru mişcarea actuală de manifestare a unității creştinilor punând în lumină ce au în comun Bisericile. Pe plan cultural, Ortodoxia, altădată forța de integrare culturală, morală şi socială, de mari proporții, a pierdut din valoarea ei de simbol, fiind derutată odată cu ruinarea regimurilor totalitare. Ea are nevoie de o nouă energie creatoare. Procesul de manifestare a unității văzute a creştinilor este accelerat şi de climatul actual în care are loc dialogul ecumenic. De pildă, simțul Bisericii Universale, nu numai în spațiu, ci şi în timp este accentuat, în defavoarea regionalismului şi confesionalismului. Simțul convergențelor ecumenice care pot apropia imediat Bisericile este important. Simțul istoriei şi unității umane globale, imediate, inspiră mişcarea ecumenică de azi. Din punctul de vedere al metodei teologice azi se face distincția clară între: deplin consens în ceea ce este fundamental; unitatea de diversitate sau coexistența valorilor de unitate cu valorile de diversitate; libertatea gândirii teologice creştine (I. Bria, 1995, p. 158). Se constată, în 1995, că „până azi nu există o dezbatere publică despre interferența dintre ideologie şi cultură. Ideologia comunistă a distrus

reperele fundamentale ale societății creştine. Dacă vrem ca laicii şi preoții să participe la luarea de decizii care angajează viitorul, atunci va trebui să li se dea acces la instituțiile bisericeşti şi instituțiile sinodale (I. Bria, 1995, p. 164) .

Rămâne de văzut dacă apropierile dintre ortodocşi şi catolici – care au culminat cu vizita Papei în România, prima vizită a unui Papă într-o țară ortodoxă, primul eveniment al unui ecumenism de masă – sunt conjuncturale, într-o lume care nu mai doreşte conflicte ci înțelegere sau sunt organice, servesc dezvoltării socio-umane durabile, peste generații, slujesc procesului mântuirii omului.

Într-o lume a globalizării, cu o competiție în creştere între marile blocuri de țări, Europa este aproape condamnată la o continuare a adâncirii integrării, dacă nu doreşte să se transforme în viitor într-un muzeu al civilizațiilor, bune doar pentru delectarea turiştilor, americani sau asiatici. Sunt mai multe temeri care explică rezistența populației, în special occidentale, la Constituția şi la integrarea europeană, între care: pierderea identității naționale; neîncrederea cetățenilor în instituțiile comunitare a căror natură, competență şi funcționalitate nu este bine cunoscută; posibile prejudicii pentru țările mici şi mijlocii o dată cu noua distribuție a puterilor în Consiliul European; consecințele asupra stabilității economice şi sociale. Există şi o sfidare demografică, iar prognozele, departe de a fi limitatoare, anunță îmbătrânirea populației europene, care provoacă criza sistemelor asistențiale. Alte probleme vizează flexibilizarea piețelor muncii, redefinirea modelului social, regândireea sistemului educațional, alocarea unor sume mai mari pentru cercetare şi dezvoltare. Toate aspectele puse în discuție (la Sesiunea Academiei Române cu tema „Cele două granițe ale Europei" prezentate în ziarul „Ziua" din 4 iulie 2005) reliefează că în construirea Europei Unite va trebui să se țină seama mai mult de valorile ce decurg din drepturile fundamentale ale omului decât din interesele economice. Soluțiile date şi adoptarea lor prin consens vor trebui să facă posibil un **viitor european al unității în diversitate, al Europei unite în valorile comune şi în diversitatea identităților naționale**.

În prezent, **Uniunea Europeană se confruntă cu o mare problemă, uniformizarea**, care poate implica riscuri serioase, mai ales în contextul procesului de globalizare. Sărăcirea unei părți a populației, adusă de globalizare, precum şi uniformizarea adusă de integrarea europeană, pot genera frustrări, tendințe conflictuale care amenință democrația; între riscuri posibile apar tendințe de autonomizare, de regionalizare – care, evident, nu servesc integrării europene, nu servesc cooperării şi coeziunii sociale.

Carta Drepturilor fundamentale a Uniunii Europene, prevede la art. 22 că „Uniunea respectă diversitatea culturală, religioasă şi lingvistică". Dar noțiunea de respect este prea vagă, în acest context. În Uniunea Europeană există 15 limbi romanice standardizate şi multe dialecte protejate, dar sunt recunoscute oficial doar engleza, franceza, italiana, spaniola şi portugheza. Deşi Carta Drepturilor fundamentale a fost redactată în 12 limbi, totuşi în reuniunile de lucru – şi din motive de eficiență, pragmatice – sunt limbi mai egale decât altele. Trebuie dusă o luptă de apărare a limbilor naționale, mai ales împotriva englezei (cum susținea M. Metzelin, membru al Academiei de Ştiințe din Austria, membru de onoare al Academiei Române, într-un interviu publicat în ziarul „Ziua", 24 octombrie 2005). Să sperăm că noul comisar pentru multilingvism al Uniunii Europene, va avea în vedere şi o asemenea problemă privind identitatea culturală, națională.

În Constituția Uniunii Europene, la art. 1.3. se spune că „Uniunea respectă bogăția diversității sale culturale şi lingvistice şi veghează la salvarea şi dezvoltarea paterneriatului cultural european. Responsabilii politici, cetățenii şi națiunile Uniunii Europene, dacă vor într-adevăr ca Uniunea să fie o coeziune, trebuie să facă o reproporționare a importanței aspectelor economice şi geostrategice şi să expliciteze în ce constă patrimoniul cultural european – dincolo de toate diferențele. Acesta se constituie ca o istorie culturală comună – tradițiile filosofice, religioase, ideologice, artistice, ştiințifice comune – care trasează frontierele culturale şi geografice ale Europei.

Între fenomenele întâlnite în societățile europene, mai ales în cele occidentale, se află consumismul, individualismul, secularismul. „Spiritualitatea răsăriteană nu l-a îndemnat niciodată pe individul creştin să se lanseze într-o frenetică luptă pentru bunurile materiale, întrucât aceste bunuri nu pot satisface setea de absolut a ființei umane şi pot produce în sufletul omului vidul spiritual şi sporirea neantului. Hristos ne îndeamnă să ne adunăm comori în cer, pentru că acelea vor rămâne netrecătoare şi veşnice. Biserica Ortodoxă n-a condamnat niciodată bogăția în sine, ci numai modul ei de folosire" (Nifon Mihăiță, 2004, p. 216). Spiritualitatea creştină poate „să contribuie în Europa Unită în a găsi măsurile şi căile care sunt permise pentru un consum corect şi pentru a evita pericolele unui consumism incontrolabil. Ea poate învăța acele rânduieli pentru evitarea consumismului, care distruge creația şi care a dus ca unii să risipească bunurile şi unii să ducă lipsă chiar de cele necesare. Ea poate să apere ca pacea să nu fie periclitată de consumism" (E. Suttner, 2004, p. 213).

Marele neajuns adus de secularizare este tendința de a orienta omul mai mult spre lumea de aici, decât spre lumea spirituală. Discuția pe tema

secularizării exprimă faptul că raportul între religios şi laic, între orientarea spre o instituție transcendentă şi împlinirea imanentă, s-a modificat în mod fundamental în Europa (post)modernă. Secularizarea înseamnă îndepărtarea omului şi a societății de principiile spiritualității creştine, religia neputând să mai dea legitimitate ordinii sociale şi politice.

Deoarece continentul european, aşa cum apare azi, este rezultatul unor epoci şi culturi, care împreună formează o moştenire culturală unică – cultura greacă, civilizația romană, spiritul creştin – **proiectul politic al Uniunii Europene nu poate fi exclusiv economic**. Biserica este chemată să orienteze lumea şi Europa, car îşi caută şi unitatea, către moştenirea spirituală comună a creştinismului.

Pericolele şi riscurile dezvoltării societății în secolul al XXI-lea, sunt relevate de Basarab Nicolescu (Dialog cu Iolanda Malaman, ziarul „Ziua", 9 mai 2006). Globalizarea ce vine dinspre America aduce o cultură mass-media, de uniformizare. Dezvoltarea tehnico-ştiințifică nu se face în funcție de valori umane, ci de o idee de eficiență /eficacitate pentru eficiență /eficacitate. Relațiile interumane, interpersonale sunt minate de „gustul banilor". Se deschide astfel uşa unui irațional care ne va distruge. Este nevoie de o nouă spiritualitate care să recentreze dezvoltarea pe o dimensiune umană.

Diversitatea culturală, națională europeană trebuie pusă în slujba cooperării şi coeziunii sociale, în primul rând, apoi, în serviciul unei competiții drepte şi loiale pentru eficiența folosirii resurselor şi – în nici un caz – în sensul confruntării. Nu **ne putem integra, uni în cadrul Europei, decât respectând identitatea fiecăruia**. Dacă identitatea culturală este recunoscută şi respectată, atunci ea este generatoare de creație istorică, dacă nu, ea devine generatoare de conflicte. Se poate spune şi că dispariția diversității culturale ar fi o crimă împotriva umanității.

Punctul de plecare al paradigmei culturale a postmodernității nu poate fi decât **primatul persoanei**. Popoarele ortodoxe din sus-estul european au tradiția de secole a unei culturi care este întemeiată pe prioritatea persoanei. Este vorba de un mod de viață care s-a întrupat în arta populară, în concepția despre viața socială şi relațiile sociale şi mai ales în **praxis-ul** eclesial al cultului ortodox. Din nefericire, aceste popoare sunt de câteva secole vrăjite de visul modernității europene, încercând să intre în această modernitate cu orice preț. Acum, când trăim în impasul modernității europene, trebuie să înțelegem totuşi că a fi fidel priorității persoanei, aşa cum tradiția ortodoxă a țărilor noastre o reprezintă, înseamnă o întâietate în căutarea schimbării paradigmei culturale. Suntem astfel, în avangarda culturală de astăzi (C. Yannaras, 1995, p. 62).

În acest sens, o **educaţie umanistă**, vizând cu adevărat persoana umană, creată şi creatoare spiritual, vizând demnitatea şi prin creaţie spirituală liberă şi nu doar „drepturile omului” – educaţia realizată de familie, şcoală, Biserică şi folosind mass-media prin coparticipare şi parteneriat – **constituie calea unui proces istoric de dezvoltare umană durabilă şi a procesului mântuirii omului, a unei coparticipări a spiritului uman şi spiritului divin la creaţia culturală istorică şi la mântuire**.

Biserica creştină lansează mesaje semnificative în legătură cu importanţa familiei şi cu transmiterea credinţei părinţilor faţă de copii – în sensul pregătirii pentru mântuire. Aceasta, deoarece cultura şi societatea europeană, atât din Est, cât mai ales din Vest, se confruntă cu o asemenea problematică – de parcă s-ar dori îndepărtarea lui Dumnezeu din viaţa familială, socială şi politică, aşa cum încearcă, în mod evident, o parte importantă din mass-media „laicistă”.

Pentru ţările ex-comuniste s-a impus şi lecţia de a nu cădea în greşelile materialismului, secularismului şi individualismului european occidental, de a păstra valorile tradiţionale. Aceasta, deoarece s-a înţeles că încercarea de a căuta cu orice preţ averea, plăcerea şi puterea nu duce la fericire, ci la violenţă, la pierderea valorilor morale, a lui Dumnezeu şi a iubirii.

C. Xypas (1994, p. 71 şi urm.) scrie că „de la descreştinarea progresivă a societăţii occidentale, nu a mai existat consens în jurul unui sistem de valori coerent şi structurat”. Terenul gol a fost umplut, în cel mai bun caz, cu valori izolate sau cu principii prea generale, cum ar fi „apărarea drepturilor omului”. Totuşi, **tinerii ar trebui să cunoască diferite sisteme de valori**, **istoria şi filosofia religiilor, să cunoască fundamentul lor, să se interogheze asupra principalelor chestiuni antropologice**. De exemplu, deşi oamenii sunt inegali de fapt, în cultura occidentală se spune că „oamenii sunt egali de drept”; această valoare acceptată în mod obişnuit în occident, serveşte ca fundament al declaraţiei Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului. Este această valoare de origine evanghelică? Cum explică fiecare religie problema răului în lume? Un asemenea demers educaţional nu exclude dificultăţi, dar dincolo de ele, esenţial pentru educaţie este ca noua generaţie să crească înconjurată de sentimentele, credinţele moştenite prin tradiţie. Fără acest reper axiologic, dezvoltarea personală spirituală nu este posibilă.

G. Almond şi S. Verba (1996) sesizează o problemă complexă: o naţiune care creează o cultură civică democratică are nevoie de simbolurile unificatoare şi de deprinderile cognitive ale acesteia. Trebuie să se dezvolte la tineri, odată cu deprinderile participării pe care şcoala şi alţi agenţi de

socializare le pot sprijini, un angajament afectiv față de sistemul politic. Trebuie să existe evenimente simbolice, lideri simbolici pentru a crea angajamentul şi unitatea la nivel simbolic. Se impune dezvoltarea simultană a unui sentiment al identității naționale, a competenței (în respectarea legilor), a participării (la decizii) şi, în primul rând, a încrederii sociale şi a cooperării.

Studii privind procesele (psihosociale) identitare (Revista Education Permanente, 128/1996, Paris) pun în evidență că **nu există o „identitate" abstractă, nedeterminată a persoanei, ci dinamici identitare cu sens determinat**. În aceste „dinamici" se trece de la o „recunoaştere identitară" – cu o „identitate pentru sine" („imagine de sine", „identitate de apartenență") şi o „identitate pentru altul" („identitate atribuită") – la o nouă „identitate fixată", printr-un „proiect identitar" („proiect de sine") spre o „identitate de referință". În aceste procese sunt esențiale, după cum relevă cercetările de psihologie socială, **încrederea în sine**, în primul rând, şi apoi, **încrederea în alții**. Se înțelege astfel că nu **poate reuşi un proiect de formare a conştiinței identității europene fără a fi realizată o conştiință a identității naționale, iar înaintea acesteia, conştiința identității locale şi regionale**. Ordinea firească este formarea conştiinței identității locale (sentimentul localității natale, regiunii natale, istoriei, culturii natale) apoi, al conştiinței identității naționale şi, în fine, apare posibilitatea formării conştiinței identității europene şi, chiar, a conştiinței mondiale, planetare.

Consiliul Europei, prin programele Comisiei de Cooperare Culturală, vizează firesc „promovarea conştiinței identității europene". Un Raport privind Simpozionul „Învățarea istoriei în noua Europă" (1991) menționează, între altele că: obiectivele învățării istoriei vizează transmiterea unui patrimoniu, a unei culturi istorice destinate să „înrădăcineze" elevul; „înrădăcinarea" permite elevului să ia cunoştință de trecutul societății în care el trăieşte; trebuie evitat, firesc, riscul valorizării unei identități (naționale) în dauna altora (locale, regionale, europene); nu trebuie să se exagereze în învățământul secundar cu interpretarea unor puncte de vedere diferite – obiective specifice învățământului superior. Se impune un echilibru între istoria politică, economică, socială şi culturală, parcurgându-se treptat drumul de la cadrul istoriei locale spre cadre tot mai largi (naționale, europene, mondiale); cunoaşterea identității şi istoriei altuia/altora impune schimbări neabrupte, procese evolutive, treptate, în reformarea programelor de istorie. Carta de la Paris a pus în evidență că viitorul Uniunii Europene impune promovarea tradițiilor culturale specifice, ca sursă a creativității culturale istorice. Deschiderea spre istoria

Europei şi a lumii urmează să se facă de-a lungul studierii istoriei naţionale, ce rămâne principalul obiect de studiu în programele de istorie.

Analiza programelor de istorie pentru învăţământul secundar din România, elaborate în anii 1999-2000, arată că ele nu pot servi formării conştiinţei identităţii naţionale şi nici conştiinţei identităţii europene, deoarece **nu** respectă ordinea firească impusă de procesele identitare, nu acordă atenţie etapelor de început ale procesului de formare a conştiinţei identităţii naţionale. Fără a intra în amănunte, trebuie spus că **programa pentru istoria românilor** nu menţionează nici un singur domnitor (nici o personalitate istorică), nici un document istoric românesc, nici o dată istorică (nici măcar 1 Decembrie 1918, ziua Marii Uniri, devenită zi naţională). Manualele alternative ar putea prezenta un domnitor sau altul sau pe niciunul, un document istoric sau niciunul! Pentru conceptorii de curriculum nu există nici Basarabii şi Muşatinii, nu există nici un fapt de istorie socială, politică sau culturală cu semnificaţie deosebită simbolică, nu există decât „interpretări". Din preocuparea de a „demistifica" istoria şi de a o „demitiza" au ieşit din manuale personalităţile istorice şi au intrat Andreea Esca şi alţi jurnalişti. Manualele puneau accent pe interpretarea unor texte, cu scopul de a forma competenţe cognitive, neglijând aspectele afective, atitudinale, valorice. Situaţii asemănătoare s-au regăsit şi în programele şi manualele de Limba şi literatura română, unde nici O. Goga, nici G. Coşbuc nu aveau loc. Asemenea manuale au produs efecte asupra câtorva promoţii de elevi, asupra o mulţime de tineri – chiar dacă ulterior s-au mai ameliorat întrucâtva, în urma provocării unor dezbateri publice fireşti. Explicaţia unor asemenea „reforme" în politicile educaţionale privind curriculumul şcolar se află în modul în care au înţeles unii dintre „experţi" problematica identităţii naţionale şi a conştiinţei europene. Noile programe şi manuale de istorie din Republica Moldova – care prezintă deformat problemele istoriei românilor – se justifică, în prezent, tot printr-o metodologie de prezentare „integrată" a istoriei naţionale din perspectiva istoriei europene şi universale. Dezbaterea publică şi profesionistă a unor asemenea probleme ale educaţiei naţionale se va impune în continuare, din perspectiva formării identităţii culturale, spirituale naţionale în procesul de integrare în spaţiul cultural al Europei Unite. Se poate conchide că **transmiterea tradiţiilor culturale, credinţelor spirituale este o condiţie sine qua non a formării conştiinţei identităţii culturale naţionale şi a creativităţii culturale istorice – necesare în procesul istoric integrării europene**. Nu poţi coparticipa la procesul istoric şi la procesul mântuirii, dacă nu ai încredere în tine şi apoi în alţii, dacă nu iubeşti pe Dumnezeul din sufletul şi spiritul tău şi apoi pe ceilalţi semeni, dacă nu îţi asumi liber răspunderea şi solidaritatea umană.

Pentru etica şi metodologia cercetării – disciplină care nu ar trebui să lipsească de la nici o facultate şi nici o specializare din învăţământul european – ar fi necesară o abordare a problematicii relaţiei dintre principiile teoretice, principiile metodologice şi principiile etice, dintre cunoaşterea apofatică şi cunoaşterea catafatică, dintre imanenţă şi transcendenţă. Studenţii ar trebui să înţeleagă întinderea şi limitele cunoaşterii ştiinţifice până la graniţa cu necunoscutul, să recunoască cu modestie aceste limite şi eforturile metodice necesare pentru o întâlnire a imanenţei cu transcendenţa. L. Blaga, în secolul trecut, a pregătit solul culturii române pentru folosirea, în teologia ortodoxă, a termenilor cunoaşterii naturale, raţionale, catafatice a lui Dumnezeu, alături de termenii cunoaşterii supranaturale, prin experienţa directă, deplină, apofatice a lui Dumnezeu. Părintele D. Stăniloae afirmă clar legătura dintre cunoaşterea apofatică şi cunoaşterea catafatică a lui Dumnezeu, punând în evidenţă că Dumnezeu este nu numai creatorul lumii, ci şi al omului creat ca persoană conştientă de sensul creaţiei (I. Bria, 1995, pp. 90 şi urm.). Părintele Stăniloae (1977, pp. 14-15) apreciază exprimarea de către L. Blaga, în lucrarea „Religie şi spirit", a ideii că religia – spre deosebire de ştiinţă, artă, metafizică – „pune o lumină a ei în toată fiinţa umană", dar îi reproşează că neagă Revelaţia divină, care este temelia religiei creştine, ortodoxe. Blaga, scrie părintele Stăniloae (1977, pp. 143-144) a văzut trăsătura fundamentală a Ortodoxiei, în încrederea optimistă în bunăvoinţa lui Dumnezeu care nu-l părăseşte pe om, ci îi vine aproape spre ajutor şi mântuire; dacă vom completa această idee cu aceea a omului care se pregăteşte pentru primirea lui, vom avea viziunea unei voinţe comune de apropiere şi de întâlnire din partea lui Dumnezeu şi a omului. D. Stăniloae promovează concepţia îndumnezeirii ca „eternizare a umanului" în Dumnezeu, punând în evidenţă „datoria faptei, păcatul egoismului, apartenenţa... şi prin răspundere la sobornicitatea naţională, încrederea în contribuţia efortului personal la modificarea destinului" (ibidem, pp. 145-146). Una dintre **trăsăturile esenţiale ale creştinismului** este aceea că **aventura istorică este considerată o aventură sinergică a omului liber şi a Duhului care este libertatea omului**.

I. Bria (1995, pp. 104-107) pune în evidenţă că, în educaţia religioasă, indiferent de forma de realizare – catehză, omilie, exegeză, lecţie de religie – trebuie ţinut seama de natura şi exigenţele ciclului credinţei. Prin ciclul credinţei se înţelege aici procesul prin care istoria sfântă sau istoria mântuirii trece în istoria oamenilor şi o transformă, generând convertirea personală şi constituirea poporului lui Dumenzeu. Acest ciclu comportă trei etape, potrivit celor trei virtuţi creştine:

a) iniţierea în tainele credinţei – sau mărturisirea credinţei sau fidelitatea faţă de Iisus şi Evanghelia Sa;
b) lărgirea orizontului speranţei – sau celebrarea credinţei, sau fidelitatea faţă de sine şi de Biserică;
c) desăvârşirea comuniunii dragostei – sau practicarea credinţei, sau fidelitatea faţă de aproapele şi de lume.

Mărturisirea credinţei nu se separă de celebrarea credinţei prin cult şi de practicarea credinţei prin morală personală şi socială.

Misiunea cea mai urgentă este aceea de a iniţia în credinţă, de a face discipoli ai lui Hristos, de a adăuga zilnic la Biserică pe cei ce se convertesc şi se botează. Credinţa înseamnă a avea o viziune globală despre realitate acceptând că Dumnezeu este Creatorul, sfinţitorul care transformă viaţa şi creaţia. Credinţa înseamnă a da un sens istoriei umane, dublată de istoria sfântă, descrisă în Vechiul şi Noul Testament. Fiecare credincios trebuie să ajungă să spună „cred" şi „credem".

După mărturisirea credinţei urmează celebrarea credinţei („Pe Tine te lăudăm...") în cadrul cultului fie particular, fie public. Credinciosul exprimă credinţa sa sub formă de adorare a lui Dumnezeu, de mulţumire şi de bucurie. Este vorba despre integrarea sau fidelitatea credinciosului faţă de sine însuşi şi de comunitatea din care face parte.

Al treilea moment în ciclul credinţei este manifestarea sau practicarea credinţei în viaţa personală şi socială. Aici este vorba de rolul credinţei în raport cu morala şi cu societatea, de locul religiei în viaţa socială, de credincioşia faţă de lume.

Atunci când copiii, tinerii, adulţi sunt educaţi tainele credinţei trebuie să li se prezinte perspectiva totală a ciclului. Liturghia are funcţia de a păstra integritatea sau unitatea ciclului credinţei. Uneori, însă, credincioşii nu văd cum istoria lor proprie este convertită de istoria mântuirii expusă de Liturghie şi de predică. Se rămâne cu impresia că „răscumpărarea obiectivă" şi „mântuirea subiectivă" (două noţiuni arbitrare, folosite de teologie din raţiuni sistematice) sunt două realităţi independente. Expresii ca „Biserica învaţă", „Biserica ne mântuieşte" pot crea o atitudine de neparticipare personală. Liturghia, educaţia religioasă trebuie să depăşească o astfel de ruptură între „obiectiv" şi „subiectiv", între personal şi public. De aceea, liturghia nu este, nu trebuie să fie doar o expresie artistică, o sărbătoare populară, o celebrare a tradiţiei, ci şi o ocazie de meditat asupra destinului uman, asupra istoriei umane şi istoriei mântuirii.

J. Delors, fostul preşedinte al Comisiei Europene. le-a spus reprezentanţilor Bisericilor europene (apud Ch. von Schönborn, 2000, p. 66): „Dacă nouă nu ne reuşeşte, în următorii zece ani, să creăm Europei un

suflet, o spiritualitate, o semnificație, am pierdut jocul. Aveți încredere în mine şi în experiența mea. Doar cu îndemânarea juridică şi cu know-how-ul economic Europa este condamnată la eşec. Fără lungi respirații, posibilitățile Uniunii Europene nu pot fi duse până la capăt". **Ortodoxia poate oferi ceva important Europei şi lumii, deoarece în îndelungata continuitate a tradițiilor bisericeşti a păstrat izvoarele fundamentale care au inspirat întreaga moştenire culturală a Europei. Spiritualitatea creştină poate oferi Europei un suflet pe care se pare că l-a pierdut şi pe care îl caută acum**.

Recent (mai 2006) autoritățile landului Bavaria au acordat dreptul de corporație publică Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Germania, Europa Centrală şi de Nord cu sediul la Nürnberg, aceasta căpătând aceleaşi drepturi – inclusiv predarea religiei în şcolile publice – ca şi Bisericile tradiționale din Germania, Romano-Catolică şi Evanghelică. Aceeaşi situație se regăseşte, practic, şi în restul Europei, acolo unde există Mitropolia Ortodoxă Română pentru Europa Occidentală şi Meridională, cu sediul la Paris. Este cunoscută, de asemenea, dinamica organizării Comunităților ortodoxe româneşti în Italia şi Spania. Pretutindeni, cu mici excepții, românii reuşesc să se integreze în respectivele societăți europene şi cu sprijinul parohiilor ortodoxe româneşti, remarcându-se religiozitatea românilor într-o societate apuseană tot mai secularizată.

Integrarea europeană nu trebuie să ne dea nici o atitudine triumfalistă – care nu trebuie să ne caracterizeze nici ca neam, nici ca Biserică – dar nici temeri exagerate privind un şoc al integrării europene, inclusiv asupra Bisericii Ortodoxe. În noua configurație europeană – în care există deja Bisericile Ortodoxe ale Greciei şi Ciprului – mediul cultural şi politic european foloseşte tot mai des conceptul „un suflet pentru Europa", pentru a sublinia, pe lângă dimensiunile economice, sociale ale integrării şi dimensiunea spirituală (a se vedea în acest sens, C. Stoica, articol în ziarul „Ziua", 11 mai 2006).

Identitatea culturală națională – sursă şi resursă fără de care nu se poate dezvolta creația cultural-istorică – trebuie păstrată cu armele inteligenței şi ale valorilor istoriei noastre. În istoria europeană sursa generatoare a culturii poate fi descifrată în legătura strânsă dintre atitudinea fundamental interogativă şi acțiunea practică. Se pune problema dacă şi în ce măsură a rămas această legătură, din care germinează forța culturii, încă nealterată?

Ştiința poate descrie, explica, prezice iar tehnologia poate aplica, prelungi creativitatea umană; ştiința şi tehnologia nu pot da însă **sensul vieții umane**. Prognozele lui D. Bell de acum trei decenii, inclusiv cele

privind societatea informatizată şi societatea cunoaşterii s-au confirmat în bună măsură. În prezent, prognozele folosesc evaluarea modelelor, tendințelor şi megatendințelor pe termen scurt, mediu sau lung. Rămâne însă deschisă problema **în ce măsură şi în ce mod pot rezultatele ştiinței şi culturii să primească de la religia creştină un sens uman, să servească procesului creației istorice şi procesului mântuirii omului**.

RELIGIA ÎN SOCIETATE, LA ÎNCEPUT DE SECOL XXI. TENDINȚE EUROPENE

Pr. Prof. dr. Alexandru I. STAN

A VIII-a Adunare Generală a Conferinţei Mondiale a Religiilor pentru Pace, ale cărei lucrări s-au desfăşurat între 22-30 august 2006 la Kyoto, în Japonia[109], a prilejuit şi o întrunire de o seară a participanţilor din Europa, sub preşedinţia episcopului luteran suedez Stålsett, unul dintre membrii Consiliului Liderilor Religioşi din Europa. Din pricina prezentărilor prelungite, atunci nu a fost timp suficient pentru întrebări. Dar întrebări din acest punct de vedere apar mai mereu în Europa, fie că li se dă răspuns fie că îl aşteaptă.

Dar una dintre marile întrebări cruciale de formulat şi de pus astăzi, în lume în general şi în Europa ar fi aceasta, în stilul lui Sienkievici: *Quo vadis nunc, religio*? Adică, *încotro te îndrepţi acum, religie?*

Exclusă din presupusa lege fundamentală a Europei Unite, greu dacă religia îşi găseşte locul prin alte legi fundamentale sau Constituţii ale lumii, la început de mileniu III. Ea pare că nu-şi mai găseşte locul de onoare în structurile superioare ale societăţii contemporane, că nu mai este acceptată la vârf. Şi poate că acest adevăr se leagă mai mult de situaţia creştinismului în lume, în timp ce, impulsionate de un mod de abordare a drepturilor omului în funcţie de doleanţele minorităţilor etnice, religioase, de sexe, de comportament şi chiar de limbă, popoarele lumii se văd silite să dea prioritate unor elemente străine de ele, dar care le-au penetrat şi le penetrează. La acest fenomen îşi aduce o contribuţie substanţială abilitatea extraordinară de manevrare, ca la jongleria de circ, mass-media, internetul, telefonia cu noile ei cuceriri, şi, în special, trucajul fotografic. În întreaga societate

[109] ***Religions for Peace, 8th World Assembly, Kyoto, 2006, ***W o r k b o o k. 'Confronting Violence and Advancing Shared Security"***, World Conference of Religions for Peace, New York, 2006, p. 1-81.

contemporană se pot pune întrebări sienkieviciene pentru politica de stat, pentru învăţământ, cultură, armată, Biserică, familie, medicină, drept, tineret, sport şi, cu atât mai mult, nu religiei în general, ci religiilor în special. Iar dacă sectoarele de viaţă amintite mai păstrează ceva din religia de altă dată, ea se roteşte în jurul unui punct indiscutabil central, Dumnezeu sau Divinitatea înţeleasă cu totul altfel decât la originile religiei sau ale religiilor[110]. O singură realitate fundamentală şochează, în continuare, ca şi altă dată, anume alternanţa implacabilă shakespeariană, între „a fi şi a nu fi", între viaţă şi moarte, între a avea religie sau a nu avea.

Aici, în acest ultim context, pendulează actualmente şi religia în general, pusă uneori nemilos la zid, din ignoranţă crasă, alteori din interes ideologic, filosofic, cultural militar sau chiar religios. De acest fenomen este încercată mica lume de azi, ca şi minuscula Europă[111] în încercarea ei de a deveni mai mare, ca să nu se piardă, împreună cu valorile ei – adesea trecute cu vederea – în favoarea altor valori similare din alte civilizaţii şi religii de pe alte continente[112].

De aceea, lucrarea de faţă îşi propune: 1) să treacă sumar în revistă religia şi religiile lumii la început de mileniu III; 2) să distingă cu claritate grupurile de religii aflate în competiţie în Europa; 3) să releve importanţa tendinţelor europene din câmpul religios şi interreligios pentru prezent şi viitor; şi 4) să reliefeze aspecte din dialogul interreligios european cu ecouri largi în lumea de azi.

---

[110] Secretarul General al organizaţiei Mondiale *Religions for Peace*, Dr. William F. Vendley releva de curând capacitatea religiilor şi a acestei organizaţii în special de a veni în ajutorul umanităii: „Through the power of multi-religious cooperation, *Religions for Peace* helps religious leaders and faith communities unleash their enormous potential to advocate for sustainable development and deliver cost- effective services by equipping local congregations with needed tools", *A Message from Dr. William F. Vendley*, în rev. „Faith in Action: Working Toward the Millenium Development Goals. An Action Toolkit for Religious Leaders and Communities", New York, 2006, p. 1.

[111] *********Atlas de Istorie a Lumii.* Istituto Geografico D'Agostoni, Editura Aquila, ,93, traducere de Laura Alexandra Blaj şi Otilia Deac,Copyright 2003 Editura Aquila , 93, Aici se află date importante ;i frumos explicate din Istoria civilizaţiilor şi a religiilor lumii. Europa este doar o parte mică dintr-un mare tot al omenirii. „Europa creştină" între p. 46-47.

[112] Georges Duby, ***Grand Atlas historique***. *L'histoire du monde en 473 cartes*, sous la direction de Georges Duby de l'Academie Francaise, Larousse Bordas, 1997,. În «Preface», autorul pledează pentru o «pedagogie a istoriei», din care, desigur, n-ar lipsi – zicem - nici o «pedagogie religiilor»(pagină fără număr).

I. Religia şi religiile lumii la început de mileniu al III -lea

Principala religie de care se poate vorbi mai detaliat pentru a înțelege şi celelalte religii este, pentru noi desigur, *creştinismul*. Într-adevăr, creştinismul este o religie veche de două mii de ani şi totuşi mereu nouă în fiecare generație, cu adepți de peste un miliard şi jumătate pe fața pământului. A ajuns şi în cosmos odată cu astronauții.

Creştinismul a apărut ca înnoire în mijlocul iudaismului în secolul I, când a trăit şi a predicat Mântuitorul, Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu Întrupat. Apoi s-a răspândit, practic, în toată lumea, începând de la Ierusalim, prin predica apostolică: în Asia Mică, în Egipt, în Imperiul Roman, în Europa de Răsărit şi de Apus, în Asia, în cele două Americi şi în Australia, chiar şi la eschimoşi. Însă deşi a cunoscut o astfel de uriaşă extindere pe glob, creştinismul nu a putut, până azi, să înlocuiască decât parțial sau chiar deloc unele vechi religii tradiționale, ca de pildă cele apărute în India şi în Persia, în China şi în Japonia; nici n-a putut să stăvilească Islamismul ivit în secolul al VII-lea d. Hr. în Arabia. Ba chiar, acesta din urmă, şi-a mărit considerabil numărul de adepți devenind o religie mondială şi care s-a răspândit în continentele amintite, putându-se compara cu buddhismul, cu hinduismul, cu taoismul şi cu şintoismul.

Pentru o bună vreme – şi din pricina persistenței formelor de religie practicate de traci, de daci, de sciți, de romani, de celți, de greci, de germani, de slavi şi de scandinavi – creştinismul din Europa a suferit transformări considerabile, de la formele pure inițiale, până la formele complexe şi mult diversificate de astăzi. Aşa întâlnim, acum, macro-confesionalizarea populațiilor din Europa, fie prin supraviețuirea în condiții grele şi foarte grele a Bisericii Bizantine din care s-au născut Bisericile Autocefale Ortodoxe de azi, fie prin extinderea Bisericii Romei după pierderea Africii de Nord în jumătatea ei vestică latină, fie prin apariția Luteranismului, a Calvinismului şi a Anglicanismului. Sporadice încercări de pătrundere a celorlalte religii în acest spațiu – cu excepția islamismului – nu au avut viață îndelungată. Doar romanul popular bizantin *Varlaam şi Ioasaf* – o vădită dar şi voalată istorisire despre Viața lui Buddha, fără să-l menționeze pe nume – a atras minți mai luminate şi a deschis o zare spre religiile Asiei[113].

Încercările gnostice sau neo-gnostice s-au lovit de o rezistență dârză a ortodoxiei şi a catolicității Bisericii în Răsărit şi în Apus, primul scolastic – Sf. Ioan Damaschinul - dându-ne o listă de nu mai puțin de 101 erezii, ultima fiind socotită islamismul.

[113] A se vedea, Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească,* Bucureşti, 1929-1938, 2. vol, sau orice ediție, mai nouă.

Se pune întrebarea, dacă până în secolul al XIX-lea Creştinismul a rămas numai european. Nu. Dimpotrivă, el s-a dezvoltat în Malabar, în Etiopia, în zonele pe care astăzi le numim siriene, iacobite, armene, şi, în general, necalcedoniene. Europa însă, în căutare de noi teritorii şi surse de materii prime şi prilejuri comerciale, a pătruns în Africa la Sud de Sahara, în cele două Americi începând de la sfârşitul veacului al XV-lea şi a „exportat" masiv creştinism confesionalizat acolo unde a poposit prin călători, misionari, exploratori, comercianţi şi chiar aventurieri. Confesionalizarea Europei de Apus a dus la o exacerbare a deosebirilor de doctrină, de morală de cult chiar, de organizare şi de politică misionară, multe dintre ele dominând aproape implacabil Uniunea Europeană şi trimiţând raze dincolo de ea.

Câteva cuvinte trebuie spuse, însă, neapărat despre configuraţia Europei de azi, chiar în ce priveşte creştinismul şi celelalte religii. Anume, trebuie să recunoaştem că la nivel de credincioşi şi de ierarhie religioasă, Europa nu stă chiar aşa de rău cum o prezintă, de multe ori, cercurile de mass-media vădit interesate să facă propagandă altor religii sau unor mişcări asiatice ca *Hare Krişna*. Mai întâi, la nivelul amintit, creştinii romano-catolici se luptă pentru păstrarea propriei integrităţi – cel puţin a celei de după Reformă – şi pentru recuperarea teritoriilor scăpate din mână din cauza Reformei. Sau, aşa cum se exprima cardinalul catolic de Londra în faţa seminariştilor romano-catolici britanici, adunaţi la Spode House, Rugeley, Staffordshire, în 1969, adică imediat după Conciliul al II-lea de la Vatican, „să nu uităm că pentru noi (catolicii, n.n.) Marea Britanie este *terra missionis* până la recuperarea teritoriilor pierdute prin Reformă". Şi, într-adevăr, marea catedrală romano-catolică din Liverpool îşi îndeplineşte cu sârg acest destin printre muncitorii irlandezi din Liverpool.

Una dintre racilele secolelor XVII, XVIII şi XIX din Anglia ca şi din America, şi care au schimbat faţa religioasă creştină a Continentului au constitut-o comerţul cu sclavi având drept centru oraşul Manchester şi colonialismul francez, olandez, german, spaniol iar în urmă, şi cel italian. De asemenea, prezenţa unor guvernatori sau conducători din Europa pe alte continente – ca stăpâni – nu a lăsat fără urmări religioase Europa. Încetul cu încetul, s-au adus veşti pe bătrânul continent despre religiile din alte părţi ale lumii, ba chiar vestigii importante umplând astăzi cu prisosinţă cele trei-patru mari muzee din Europa: British Museum în Anglia, Muzeul Louvre la Paris, Muzeul Vatican în Statul Vatican şi Muzeul din centrul Vienei. Am putea adăuga pentru partea de Răsărit a Europei Muzeul Ermitaj de la Petersburg, dacă nu-l socotim o creaţie de tip european occidental.

Dezvoltarea relaţiilor religioase din Europa a fost posibilă prin pătrunderea până la Viena şi înspre Italia a forţelor musulmane otomane şi, apoi, a imigranţilor de orice religie ca muncitori după Revoluţia industrială din

secolul al XVII-lea. Europa a deschis lumea pentru ea şi a trebuit să se deschidă, ireversibil, lumii, mai ales, religiilor ei.[114] Aşa s-a întâmplat că Europa, dintr-un continent mono-creştin sau mono-religios la un moment dat, a devenit astăzi un continent multi-religios, păstrându-se, totuşi, proporţiile anterioare.

II. Grupuri de religii aflate în competiţie în Europa

Aspectul competitiv al prezenţei altor religii în Europa se observă din rapiditatea cu care îşi desfăşoară, programatic misiunile, după banii investiţi în zonele de posibilă influenţă şi din strecurarea adepţilor lor în structuri ale O.N.U, între care în chip deosebit UNESCO. Se vorbeşte de o recrudescenţă a Islamismului în Europa Occidentală printre francezii de origine algeriană, printre turcii veniţi după război ca gast-arbeiteri, sau a Hinduismului şi a Islamismului în Marea Britanie. Faptul că Majestatea Sa Regina Elisabeta a II-a a inaugurat de curând un lăcaş de rugăciune islamică pentru musulmani – îndeosebi pakistanezi -, chiar în castelul strămoşesc al casei de Windsor, constituie un mare semn de întrebare asupra Şefului Bisericii Angliei (the Church of England), însăşi Regina. Fapte similare se pot găsi în Belgia sau în Olanda, unde Islamismul este apărat cu străşnicie de vechi misionari creştini aproape islamizaţi, dar unde şi reacţiile negative pot duce la conflicte făţişe între creştini şi musulmani înfocaţi. De asemenea, buddhismul îşi face loc printre francezi, îndeosebi printre monahii catolici doritori de o împrospătare cu elemente orientale a misticii lor, precum şi printre austrieci. La Viena, Buddhismul de toate nuanţele are un centru complex – şi pe care l-am vizitat - nu departe de principala sinagogă a oraşului. În Belgia, la Bruxelles, un centru de expoziţie al statului, vechi de o sută de ani, dezafectat, a fost dăruit musulmanilor turci şi funcţionează ca moschee aşternută cu covoare de rugăciune noi-nouţe, dar şi drept centru de misiune islamică *dawa*. În Polonia, dar şi în Serbia, şi-au făcut apariţia mănăstiri buddhiste. Personal am vorbit îndelung, la Kyoto, în timp ce eram transportaţi la hotelurile noastre, cu un tânăr abate buddhist francez, conducătorul unei mănăstiri buddhiste din Serbia. Se facilitează pe cât posibil integrarea micilor sau marilor centre ale altor religii aflate în Europa, în peisajul de după anul 2000. Nu lipsesc nici adepţii lui Zoroastru, de pildă în Anglia, în Germania şi în Serbia, deşi nu pot fi cunoscuţi uşor din pricina cultului lor închis faţă de adepţii altor religii. Sikhismul, prin driverii de autobuze în Anglia, şi care au militat energic pentru lucru în uniformele lor militariste, cu cele 5 *keş*, se văd nu numai la volan ci şi pe străzi, în magazine şi în locuinţe. Mantre, apetisante tablouri hinduiste cu

[114] Simbolurile sacre transcend. Aceasta este, de fapt, motivaţia majoră a lui Clare Gibson în cartea sa intitulată:***Sacred Symbols***, Barnes and Noble, Saraband Inc, 1998 (Tipărită în China), 112 pagini de Atlas ilustrat.

Krişna şi cu Radha abundă în City la Londra şi oriunde se poate. Chinezii tradiţionalişti au restaurante proprii, cu peşte crud şi mirodenii, cu hrană ieftină, mult căutată de oamenii mai săraci sau de vizitatori dornici să facă economie. Postere cu anunţarea de conferinţe interreligioase de expoziţii etc. nu lipsesc din marea metropolă de pe Thames, dar nici din Manchester sau Liverpool. Este drept că de la importanta lucrare a lui Max Müller din a doua jumătate a secolului XIX, în mai multe volume şi intitulată *The Sacred Books of the East* şi *Encyclopaedia of Religion and Ethics* editată de J. Hastings, interesul ştiinţific s-a dublat sau s-a triplat. Dicţionarele prezentând religiile lumii şi-au îngroşat mult paginile în Germania, în Franţa şi în Italia, iar cărţile despre Religiile lumii se află aproape la orice colţ de stradă. Cine are bani pentru ele şi le procură şi le citeşte, iar dacă are mai mult timp, marile biblioteci începând cu Bodleian Librarz din Oxford se informează din ele. Suedia şi-a adus o contribuţie notabilă la cunoaşterea religiilor lumii, publicând fie lucrări cu doi autori, fie cu mai mulţi ca lucrarea în două volume intitulată pretenţios *Historia Religionum*. Într-un cuvânt, Europa de Apus şi-a făcut pe îndelete temele după cel de-al doilea Război Mondial, iar acum, în grabă, cere acelaşi lucru de la ţările aflate în prag de a intra în Europa[115].

Destrămarea Yugoslaviei, conflictele intestine şi cele cu Albanezii, fragmentarea Macedoniei şi multe altele, au transformat acest colţ de rai de lângă Adriatica într-o mare baltă de sânge. Sârbii nu uită şi nu vor uita niciodată craniile zidite de turci într-un monument al victoriei lor de odinioară de la Kosovo şi de unde orbitele goale ale ochilor şi maxilarele de soldaţi tineri arătându-şi colţii peste veacuri (nu sunt deloc), liniştitoare. De aceea, ne întrebăm, din nou, *Quo vadis, nunc, religio Europae*. Sau, poate mai îndreptăţit, *Quo vadete, nunc, religiones Europae*? Va fi creată, în curând, o înţelegere mai largă între marile confesiuni şi Biserici între ele şi cu celelalte religii pătrunse aici? Este creştinismul apusean desuet şi părăsit iar celelalte religii salutate? Marea tendinţă din Europa Uniunii a strigat puternic, nu demult: Daţi un suflet Europei – bineînţeles pentru că s-a constatat că nu mai are suflet pe lângă opulenţa, individualismul şi încurajarea exoticului sub toate formele, până la sodomie – homosexualitate şi lesbianism – practicată la grecii vechi, în zonele orientale şi în armatele musulmane formate din „copiii de suflet" – cum îi numea însuşi marele nostru poet Mihail Eminescu în *Scrisoarea a III-a.*

---

[115] O importantă carte, relativ rară, aceea a lui Patrick Karam şi intitulată ***Revenirea Islamului în fostul Imperiu Rus*****,** *Allah după Lenin,* Versiune în limba română de Ioan Rusu-Prigoreanua apărut în Editura „Scripta", Bucureşti, 1998, dezvăluie un întreg proces de transformări neaşteptate chiar în raporturile dintre religii alături de noi. A se vedea, în special, p. 24.

Se pare că există un mod paşnic de înţelegere cu toată lumea. Romano-catolicii au ca ghid enciclica papală *Nostra Aetate*, dar se insistă ca Sfântul Părinte de la Roma să nu mai facă referiri la surse ştiinţifice mai vechi şi care nu servesc în nici un chip pacea cu islamicii. Aceasta pe de o parte. Iar Protestanţii – Anglicanii, Luteranii şi Calvinii – prin Consiliul Ecumenic al Bisericilor, mai ales prin *Subsecţia pentru Dialog cu persoane de diferite Religii şi Ideologii*, aflată o vreme în mâinile lui Stanley Samartha, John B. Taylor, Tariq Mitri şi azi ale lui Hans Ucko, şi-au făcut cunoscute opiniile lor. Este de remarcat că Biserica Ortodoxă a Greciei, prin atunci Arhimandritul apoi Episcopul şi azi Mitropolitul Anastasios Yannoulatos, a Rusiei prin Pr. prof. Augustin Nikitin din Petersburg, Biserica Ortodoxă Română prin Arhiepiscopul Dr. Antim Nica, Prof. Dr. Remus Rus şi prin autorul rândurilor de faţă, iar Biserica Ortodoxă a Bulgariei prin Mitropolitul Partenie de Stara Zagora, şi-au făcut cunoscute atitudinile lor paşnice faţă de celelalte religii şi deschiderea faţă de ele cât este posibil dogmatic, tradiţional şi canonic[116]. Cu alte cuvinte, dezvoltarea Istoriei religiilor şi a Studiului Comparat al Religiilor în Bisericile Ortodoxe chiar şi în timpul marii izolări de învăţământul de stat, nu a întrerupt o linie de relaţii cu celelalte religii în această parte, Răsăriteană şi de Sud-Est a Europei, evitrând contradicţii făţişe şi chiar unele răzbunări sângeroase. Ciudat, războiul dintre evrei şi Egipt a rămas mult în memorie şi la noi. A apărut chiar o controversă la masa festivă oferită de Patriarhul Justinian în Ianuarie 1977 cu prilejul acordării unor doctorate „honoris causa" unor personalităţi de peste hotare dar şi patriarhului. S-a ridicat la masă şi a vorbit Muftiul de atunci, Iacub Mehmet. S-a referit şi la acel conflict. Imediat, Şeful Rabin Dr. Mozes Rosen i-a răspuns aspru, începând cu cuvintele: „*Ia te uită! Credeam că numai eu sânt cel mai autorizat să interpretez Scriptura!*". Au urmat alte reproşuri, dure. Însuşi Muftiul – care mă cunoştea şi care fusese prezent ca şi mine, la Tripoli –Libia – între 1-6 februarie 1976 – mi-a mărturisit personal, mai târziu, că, după incident, cei doi iluştri şefi de Cult nu au mai schimbat o vorbă împreună niciodată, deşi erau vechi prieteni profesând două religii monoteiste diferite. Păcat. Sperăm ca astfel de diatribe să nu se întâmple în Europa niciodată, deşi incidente similare au avut loc la Graz, în Austria, cu doi-trei ani în urmă, între musulmani din Serbia şi unii reprezentanţi creştini. La Graz, însă, după insistenţe creştine, totul s-a sfârşit în duh de pace şi înţelegere, la

[116] O contribuţie importantă asupra situaţiei o aflăm în cartea preotului anglican Rev. Dr. Marcus Braybrooke – personalitate cunoscută în dialogul interreligios -, ***Faith and Interfaith in a Global Age***, Foreword by John Hick, CoNexus Press, 1998. La pagina 56, Dr. Marcus Brazbrooke susţine că şi celelalte religii, nu numai creştinismul, au nevoie de purificare.

capătul unei pauze cu „refreshments” şi cu o nouă încredere în viitor, sub semnul lucrului comun aflat în desfăşurare spre binele tuturor.

III. Tendinţe curente în câmpul religios şi inter-religios european.

Vizita şi cuvântarea papei Bendict al XVI-lea din 12 septembrie 2006 a avut şi are ecouri controversate în Europa. Vaticanul, cu toată forţa şi înţelepciunea a încercat şi încă mai încearcă să liniştească, în continuare, spiritele musulmanilor. Coroborată cu tensiunea provocată de caricaturile apărute la adresa Profetului Islamului, Muhammad, în Olanda, „gafa profesorală de la Regensburg” ameninţă de undeva apropiata vizită a Suveranului Pontif dintre 28 noiembrie – 1 decembrie 2006 în Turcia. Speculaţiile *pro* şi *contra* vor produce valuri şi noi tendinţe în Europa şi în NATO, legate de evaluarea Turciei ca viitor membru într-o Europă Unită extinsă peste Bosfor. Securitatea Papei va fi – după ultimele asigurări – comparabilă cu a Preşedintelui Bush. Dar se pune marea întrebare: Vor fi turcii din Europa Centrală şi de Vest paşnici sau agresivi după vizita reuşită sau nereuşită a papei la Ankara, Efes şi Istanbul? Vom avea de-a face cu o îngustare sau înrăutăţire a atitudinii turce musulmane faţă de ortodocşi? Vor reacţiona în comun romano-catolicii şi protestanţii europeni împreună într-o atare situaţie? Probabil că nu. Adoptarea de măsuri, individual şi colectiv, menite să stârnească noi controverse teologice şi chiar conflicte pe tema credibilităţii Vaticanului în dialogul cu musulmanii ar constitui un test al viitorului apropiat. Numai o deschidere către bunele raporturi, de o parte şi de alta, ar putea salva situaţia tensionată de acum. Din păcate, Consiliul Pontifical pentru Dialogul cu celelalte Religii al Vaticanului a fost suprimat prin amalgamare, Arhiepiscopul Michael Fitzgerald, conducătorul lui, fiind trimis ca nunţiu papal la Cairo.

Dacă astfel stau lucrurile cu Roma, de cealaltă parte, a „Romei Noi” sau Constantinopolului, tensiunile nu sunt deloc aplanate între vechiul centru al ortodoxiei bizantine şi, cel puţin Biserica Ortodoxă Rusă. Câştigarea de către ruşi a catedralei ortodoxe din Budapesta, după îndelungate eforturi prin tribunale, conflictele pentru Ortodoxia din Ţările Baltice, pretenţia Tronului de Constantinopol ca Bisericile ortodoxe Autocefale să-i cedeze jurisdicţia lor asupra propriilor comunităţi din diaspora pe motive, chipurile, canonice, scandalul dintre Patriarhia Moscovei şi a Întregii Rusii pe motivul atragerii de către Constantinopol a întâistătătorului Episcopiei de Suroj din Anglia şi, acum, joncţiunea dintre Biserica Ortodoxă Rusă din afara hotarelor cu Patriarhia Moscovei în baza unui acord perfectat chiar în aceste zile, cu acceptarea ruşilor din afară să procure Sfântul şi Marele Mir numai de la Moscova – toate pot da bătaie de cap analistului bisericesc dornic să distingă încotro merge chiar şi Ortodoxia din Europa. Iarăşi, se pare că longevitatea miraculoasă a

patriarhului Bisericii Ortodoxe Române şi a patriarhului Bisericii Ortodoxe Bulgare, ca şi vârsta venerabilă, deja, a Primatului Bisericii din Albania, Arhiepiscopul Dr. Anastasios Yannoulatos – fost Profesor de Istoria Religiilor la Universitatea din Atena şi mare misionar cândva în Africa la sud de Sahara, - toate oferă o perspectivă foarte pozitivă pentru o convergenţă creştină europeană.

Un punct câştigat de către Ortodoxie îl constituie existenţa Sfintelor Sinoade ale Bisericilor Ortodoxe Autocefale. Aceste Sinoade lucrează în virtutea unităţii şi a convergenţei harice primită de la Duhul Sfânt prin hirotonia sau consacrarea arhiereilor care le compun[117]. Ele sunt cu totul diferite în ce priveşte capacitatea, obligaţiile, drepturile şi privilegiile lor faţă de Sinoadele mai mult greceşti din mileniul I şi II. Dacă acele Sinoade erau evenimente sporadice şi hotărâtoare în general şi în special pentru Biserica Ortodoxă în întregimea ei, Sinoadele Bisericilor Ortodoxe Autocefale au o cu totul altă chemare. Mai întâi, ele au obligaţia de a păzi neştirbită credinţa creştină ortodoxă, cultul şi disciplina în cadrul Bisericii Autocefale date, acţionând ca autoritate harică supremă fiind depăşită numai de către Mântuitorul Hristos, Căruia I se supune deplin şi ascultător. Apoi, un astfel de Sinod acţionează pe bază de Statut în raport cu Statul. Este imposibil de imaginat că un Sinod al unei Biserici Autocefale dintr-un Stat cu majoritate Ortodoxă, n-ar găsi toate motivele pentru a contracara – pe temeiuri dogmatice trinitare, hristologice şi eclesiologice orice încercare a unui Scaun vechi dar neputincios şi afalt sub rigoarea unui stat musulman – deşi pretins laic, de a impune unor Biserici Mari Ortodoxe vechi texte care au căzut demult în desuetudine atât în ce priveşte conţinutul juridic şi canonic, precum şi, mai ales, formularea. Şi, într-adevăr, dorinţa Scaunului de Constantinopol de a se emancipa de sub autoritatea turcă de stat cât şi islamică în realitate, nu se poate traduce în viaţă atâta timp cât Rusia nu mai are interes special pentru eliberarea Constantinopolului şi a ţinuturilor dimprejur, ci o pace perpetuă cu musulmanii, iar celelalte Biserici Ortodoxe nu pot convinge autoritatea de stat de utilitatea unei astfel de iniţiative.

IV. O ultimă cale: Dialogul şi Convergenţa

Ne-am exprimat până aici temerea că o dată cu intrarea Bisericilor Ortodoxe din România şi Bulgaria în Uniunea Europeană, împreună cu poporul din aceste ţări, problematica prezentă şi viitoare a Europei nu se

---

[117] A se vedea art. nostru, Pr. Prof. dr. Alexandru I. Stan, *Duhul Sfânt – Duhul convergenţei Teologice creştine în mileniul al III-lea,* în revista „Repere de Teologie. Studii şi Eseuri biblice", Universitatea Biblică din România, Bucureşti, 2002, p. 87-91, în care se pune problema posibilităţii convergenţei religioase în orice condiţii. În special, punctul 2, „Convergenţa umană în Duhul Sfânt", p. 90.

îngustează. Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist şi Sfântul Sinod au salutat frăţeşte şi bucuros venirea Papei Ioan Paul al II-lea la Bucureşti[118] şi va avea plăcerea să-l primească şi pe papa Benedict al XVI-lea în septembrie 2007. Dar, în situaţia mai delicată în care suntem acum , nu credem că societatea românească şi, respectiv, cea bulgară şi-ar fi pierdut datinile şi capul. Ea nu şi le-a pierdut sub anii de stăpânire fanariotă, nici sub stăpânire cruntă dictată de la Moscova. Este cunoscut, desigur, faptul că Patriarhul Justinian Marina – cu luciditatea preotului de parohie, cum a şi fost înainte de a deveni ieromonah şi arhiereu -, precum şi prestanţa patriarhului Chiril al Bulgariei ca şi om de carte şi academician, precum şi prestanţa Patriarhului Gherman al Serbiei într-o ţară unde şeful statului - de la Belgrad – catolic comunist, comandant al rezistenţei şi veteran, sprijinit de comuniştii din Apusul Europei şi duşmănit crunt de Moscova stalinistă după război, au făcut faţă celor mai grele situaţii de conciliere între Stat şi Biserică. Însăşi Biserica Ortodoxă Rusă, trecând de la revoltă şi rezistenţă martirică la conciliere şi chiar obedienţă, a cunoscut perspectiva foarte vitregă a istoriei pe însăşi pielea credincioşilor şi a clerului ei. A existat şi există şi azi un dialog de persoane iar nu de teorii şi idei filosofice între Biserică şi Stat în această zonă sensibilă. Poate că acela dintre Biserică şi Stat din Polonia catolică şi Ungaria marcată de Calvinism, de catolicism şi de Iudaism a fost mult mai eficient înainte de aderarea la Uniunea Europeană. Poate era şi firesc să fie aşa, atâta vreme cât aceste ţări s-au aflat mai departe de Imperiul Otoman decât Ortodoxia şi mai atrase de Roma şi de alte centre creştine apusene cunoscute.

În Europa de azi se practică intensiv dialogul interbisericesc, interconfesional sprijinit de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. S-a produs – deşi în afara Europei, la Lima, în Peru, documentul „Baptism, Eucharist, Ministry", discutat intens de Bisericile membre, dar fără să se ajungă la unitate de vederi pe planul dogmatic. În special punctul „Ministry", interpretat de unii ca referire la Preoţia autentică, iar De alţii ca Slujire, sacramentală sau doar instituţională. Se studiază, în continuare apropierea tot mai strânsă a Bisericilor membre, astfel încât în acest secol sau în cele următoare să se ajungă la unitatea reală euharistică a Bisericilor creştine. Dar cum Bisericile Ortodoxe, având conştiinţa unei responsabilităţi profunde nu numai faţă de Biserica- Trup al lui Hristos, ci, deopotrivă şi faţă de Trupul şi Sângele Euharistic al Mântuitorului Hristos, nu vor să

[118] A se vedea chiar lucrarea ***Viaţa religioasă din România*** – *Studiu documentar*, „Paideia", Bucureşti, 1999, publicată de către Secretariatul de Stat pentru Culte cu prilejul acestei vizite în România a papei Ioan Paul al II-lea. Pe copertă se află reprezentaţi, împreună, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, zâmbind larg şi Papa Ioan Paul al II-lea binecuvântând cu zâmbetul pe buze. ,

relativizeze dogmatica, sacramentalitatea şi disciplina Bisericii, bat oarecum în retragere faţă de avântata doleanţă exprimată prin B:E:M. la Lima. Iar Bisericile Protestante tradiţionale, ca şi Biserica Romano-Catolică prin „Aggiornamento", doresc să-şi clarifice situaţia, de drept şi de fapt, faţă de Bisericile mai vechi din care s-au desprins, în speranţa unei noi lumini pentru noul veac şi mileniu. Pe undeva se încearcă mai multa „sacralizare" a pastorilor luterani pe continent. Mai mult, în Germania s-a instituit diaconatul sacramental în 1970, prima diaconiţă fiind o femeie - Marianne Koch -, şcolită şi la Selly Oak Colleges din Birmingham, Anglia.

Biserica Angliei, la fel ca şi Comuniunea Anglicană, lasă loc mozaicului religios din fostul Imperiu Britanic Victorian să subziste în cadrul său, încurajând noi variante cultice pentru programele sale liturgice. Dar o mare surpriză şi un pas spre refacerea unităţii Germaniei l-a constituit formarea EKD (Die Evangelische Kirche im Deutschland). S-au creat astfel premisele unităţii Protestante fără Catolici şi s-au întărit legăturile cu Biserica Angliei, cu Bisericile Luterane din Ţările Scandinave, diverse Biserici Reformate. Federaţia Mondială Luterană şi-a găsit un partener creştin Protestant în Alianţa Reformată Mondială. Astfel, dorinţa Vaticanului de a impulsiona unitatea creştină occidentală în jurul său a dus, nedorit, la o şi mai viguroasă consolidare a Protestantismului european, iar acesta a serbat cu mare fast 450 de ani de la Pacea de la Westfalia în 1998. La acest eveniment a participat şi Pastorul Zoltán, mijlocindu-i-se aceasta de către Asociaţia pentru Pacea Religiilor din România şi WCRP-din Germania (a fost invitat de către Preşedintele acestei organizaţii – un catolic!).

O latură care ne interesează şi personal, este aceea că în Europa s-au creat frumoase premise pentru dialog interreligios, convergenţă interreligioasă şi bună înţelegere. Amintim doar că funcţionează capitluri naţionale ale Conferinţei Mondiale a Religiilor pentru Pace[119] – preşedinte european fiind zoroastrianul Jehangir Sarosh, domiciliat la sud de Londra

[119] O amplă Istorie a Conferinţei Mondiale a Religiilor pentru Pace a fost publicată de primul ei Secretar General, Homer Jack, în 1993. Autorul de faţă a primit de la Homer Jack în persoană două exemplare, pe insula Gotland, Suedia, la întrunirea din iunie 1993, pregătitoare a celei de a VI-a Adunări Generale de la Riva del Garda, Italia. Un exemplar a fost înmânat – la dorinţa autorului - Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist. Homer Jack transmitea, astfel, un mesaj de recunoaştere a Bisericii Ortodoxe Române ca fondator al Conferinţe Mondiale a Religiilor pentru Pace, întrucât a trimis la Kyoto, Japonia,ca să o reprezinte la prima Adunare din 1970, pe Prea Sfinţitul Episcop Vicar Patriarhal de atunci, Dr. Antim Nica. Din păcate, la puţină vreme după întâlnirea noastră, Homer Jack şi-a dat obştescul sfârşit în Statele Unite şi nu a mai participat la Sarva Dharma Sammelana – Centenarul Parlamentului Religiilor - de la Bangalore, India unde am fi putut să-i confirmăm că Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a primit cu mulţumiri cartea trimisă. ,

dar membru al grupării zoroastriene din Anglia, precum şi capitluri naţionale ale Inițiativei pentru Religiile Unite, în Europa cu sediul la Bruxelles şi în Anterpen. Inițiativa pentru Religiile Unite, întemeiată de Episcopul William Swing – episcop episcopalian acum onorar – în 1996. Atracția acestor formațiuni de dialog internaționale atrăgând nu numai atenția ci şi participarea responsabililor cu Dialogul interreligios de la Vatican şi de la Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Devine din ce în ce mai clar – potrivit gradului crescând atât de interes cât şi de participare la diverse acțiuni locale şi internaționale, că ne aflăm în fața unei schimbări sau deschideri interreligioase fără precedent în istorie. La întrunirile interreligioase mari, s-a observat o dorință de a prezenta, în chip concret şi prin simboluri tradiționale, esența religiozității credincioşilor de diverse religii din Europa. Dialogul a dus la Convergență, iar Convergența la bună-înțelegere. Creştinii, iudeii şi musulmanii, hinduiştii, buddhiştii, baha'ii şi Hare-Krişna, zoroastrienii şi unii fără profesarea vreunui crez, doresc şi depun eforturi în această privință. Se produc întâlniri regionale, cum ar fi şi cea de anul viitor,intitulată „Ecumenică" şi care va avea loc la Sibiu în septembrie, şi unde este aşteptat să vină chiar şi papa de la Roma.

O mare problemă pentru țările europene foste socialiste o constituie, însă, valul uriaş misionar înălțat cu bună ştiință de către formațiunile creştine neoprotestante cunoscute, de către Iehoviştii de la Codlea, Braşov şi Bucureşti[120], ba chiar şi de către Mormoni sau Biserica Apostolică a lui Iisus Hristos a Sfinților de pe urmă. Dacă Iehoviştii, de pildă, intră în Europa având statutul de Cult în România, Mormonii – aflați în mare conflict cu Iehoviştii, nu au dobândit încă statutul de Cult, dar vor să-l obțină utilizând toate mijloacele de influențare de care dispun.

Prezentând încă de acum patru ani o disponibilitate mai largă față de Culte şi denominațiuni, Ungaria a dobândit mai uşor accesul la Uniunea Europeană. Este drept, majoritatea maghiarilor sunt romano-catolici sau reformați şi foarte puțini unitarieni şi luterani. În această direcție, în special unitarienii s-au silit să-şi mențină legăturile strânse cu Bostonul şi cu centrul lor intelectual format în jurul Bibliotecii lor, aproape de Gara Euston din Londra. Pelerinajele unitarienilor americani la Budapesta s-au întețit într-o vreme, iar de acolo, în Transilvania, unde şi este singura episcopie unitariană din lume. Dar, în spiritul libertății religioase create de Revoluția din 1989, pe fundalul unei largi înțelegeri dintre Culte şi autoritățile de stat, a fost posibilă o acceptare reciprocă, aproape până la

[120] Date din întâlniri personale, ocazionale, particulare şi amicale cu aceştia.

eliminarea oricăror interdicţii politico-ideologice, astfel încât starea noastră de acasă să fie înţeleasă mai clar.

Un rol deosebit îl joacă astăzi uniatismul din Ungaria, din România şi din Ucraina. Aceasta deoarece - potrivit doctrinei canonice a Bisericii Romano-Catolice, exprimată clar în diverse ocazii – singura ***Biserică*** este Biserica romano-catolică, iar celelalte Biserici, unite cu ea sunt numai rituri. Faptul l-a explicat acum doi ani în urmă Arhiepiscopul Jakubinski de la Alba Iulia, chiar pentru a atrage atenţia greco-catolicilor că orice pretenţii patrimoniale sau de alt fel faţă de România trebuie formulate pe cale ierarhică, prin Roma. Şi totuşi Papa a înălţat la rangul de „mitropolit principal" – de fapt, „patriarh deghizat" pe un ierarh greco-catolic din România. S-au încercat astfel de iniţiative romane, prin Cardinalul Walter Kasper şi în Ugraina, dar atitudinea Bisericii Ortodoxe Ruse a fost mult prea vehementă pentru a se realiza.

Şi totuşi există dialog şi există convergenţă, deşi mai sunt foarte multe de făcut în această privinţă. Aşa, de pildă, Întrunirea interreligioasă de mare anvergură, cu semne mult promiţătoare de la Moscova de la începutul lunii Iulie 2006, nu a prilejuit decât lectura în public a unor documente aduse de fiecare delegaţie de acasă, dialogul rămânând – după cum au spus unii participanţi la întrunirea de la Kyoto – pe seama indivizilor, care cum a apucat.

Un „loc fierbinte" şi care cere mai mult conlucrare interreligioasă decât dialog. Iar acest loc fierbinte se răceşte cu greu, anume fosta Yugoslavie. Eforturi deosebite s-a depus de către Cardinalul catolic Pulici, de Muftiul Mustafa Ceric – membru în Consiliul Interreligios European – şi Patriarhul Sârb Pavle, împreună cu clericii din subordine, pentru a uşura soarta victimelor războaielor intestine. Ceva se mişcă, nu chiar aşa de încet, în direcţia redeşteptării şi a speranţelor practice. Din nou Conferinţa Bisericilor Europene, prin Prof. Dr. John B. Taylor şi prin Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniţă de la Facultatea de Teologie „Patriarhul Justinian" din Bucureşti, afla la Geneva, împreună cu creştini de diverse confesiuni şi Biserici Europene, ca şi Musulmani din regiune, cu sprijinul Naţiunilor Unite şi al Uniunii Europene creează noi posibilităţi de dialog, de Convergenţă şi de bună-înţelegere. Nu este deloc uşor, dar în loc de a aţâţa religiile între ele spre a se produce mai mult conflict *sub specie pacis*, se croşetează cu greu tricoul păcii şi al credinţei pentru oamenii din fosta Yugoslavie.

Concluzie

Punând din nou întrebarea în mod sienkievician, care ar putea deveni clasică: ***Quo vadis nunc, religio,*** am putea spune, în urma celor arătate mai sus, că 1) religia şi religiile lumii la început de mileniu III se află într-un

reviriment nemaiîntâlnit, atât doctrinar cât şi misionar pe toată suprafaţa globului pământesc; că 2) grupurile de religii aflate în competiţie în Europa se folosesc de terenul şi ţara în care se află pentru a dobândi adepţi cât mai mulţi şi, odată cu aceasta, putere economică şi prestigiu cultural şi politic; că 3) tendinţele europene din câmpul religios şi interreligios din prezent şi cu perspectivă pentru viitorul imediat şi mai îndepărtat sunt foarte importante în privinţa stabilităţii societăţii şi a relaţiilor reciproce ; şi că 4) dialogul inter-religios european a devenit deja complex, că se îndreaptă către convergenţă şi convieţuire paşnică în locurile de conflict, foarte fierbinţi. Totul are ecouri largi în societatea europeană şi în lumea de azi.

Bisericile creştine şi religiile se află pe planuri diferite. Nici o Biserică sau confesiune creştină nu admite sincretismul şi nu creează conştient premise pentru sincretism. Este adevărat, că societatea europeană contemporană nu mai este teatrul marilor controverse teologice de odinioară, nici nu acceptă pentru sine directive cum sunt acelea din enciclica papală *Nostra Aetate* sau alte documente creştine ecumenice sau locale. Atâta vreme cât credincioşii creştini sau de altă religie sunt şi cetăţeni, sau cetăţeni în devenire ai ţărilor care deja compun Uniunea Europeană, ei pot fi influenţaţi prin religia lor, prin clerul lor, spre pace sau spre conflict.

Deşi religiile, altele decât creştinismul sunt minoritare în Europa, ele au totuşi o bază mult mai numeroasă pe alte continente şi se alimentează de acolo cu mesaje, cu reguli de viaţă, cu sugestii pentru propriile sărbători şi chiar cu obiecte de cult.

În Europa există libertate religioasă, în general. Ea constituie o bază de apropiere în serviciul binelui, dar pot exista şi momente destul de tensionate şi care duc la reconsiderarea atitudinilor, în sensul că acestea din urmă pot fi explozive. Marile organizaţii inter-creştine şi inter-religioase din Europa, îşi interferează drumurile şi scopurile. Ele sunt servite de oameni dedicaţi şi cunoscători în adâncime a faptelor.

REPERE PRIVIND RELAȚIA DINTRE RELIGIE ŞI SOCIETATE ÎN PERSPECTIVA EXTINDERII UNIUNII EUROPENE

Pr. conf. univ. dr. Ion Stoica

Pr. as. univ. drd. Sorin Bute

Orice tratat de antropologie filosofică scoate în evidență, printre altele, două dintre caracteristicile constitutive ale ființei umane dovedite în planl existențial istoric: omul este o ființă sociabilă şi omul este o ființă religioasă. În planul existențial unitatea celor două dimensiuni ale umanului, sociabilitatea şi religiozitatea, este clar acceptată de către majoritatea teologilor, sociologilor, antropologilor, filozofilor, şi a istoricilor religiei. Aproape că nu se poate vorbi de un *homo socialis* separat de *homo religiosus* ca emanație a unor diverse influențe cultural – istorice, ci maidegrabă de un *homo universalis* ce cuprinde structural în sine ambele dimensiuni: socială şi religioasă.

În planul istoric, cadrul manifestării acestor caracteristici esențiale ale omului universal, se pune problema relației dintre religie, ca manifestare a religiozității in istorie şi societate ca manifestare a sociabilității în istorie. Există o tendință a separării celor două aspecte. Teologul este obişnuit să afirme întâietatea lui *homo religiosus* față de *homo socialis*. Dimpotrivă, filosoful şi sociologul afirmă o prioritate inversă, fără să sesizeze că de fapt factorul priomordial de coeziune socială este tocmai cel religios. Teologul tradițional vede în chipul lui Dumnezeu din om şi în caracterul său de persoană, izvorul capacităților sale dialogale. Sociologul dimpotrivă, afirmă caracterul primordial al societății față de orice manifestare religioasă, care este în esență generată de dorința omului de a relaționa şi cu puterile şi forțele neînțelese ale universului.

Pentru a ajunge să aprofundăm relația dintre religie şi societate la începutul secolului XXI, trebuie să vedem mai întâi câteva modele ale relației dintre acestea.

Primul model este cel arhaic tradițional. Pentru tipul omului tradițional lumea era sacră. Elementele ce compun lumea erau sacre nu în ele însele, ci pentru că erau simboluri sau *hierofanii*: „manifestarea a ceva care este *altfel*, a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care

fac parte integrantă din lumea noastră."[121] Aceasta este lumea omului religios. Această atitudine religioasă a omului tradiţional faţă de lume se prelungea în mod firesc atât în viaţa lui de familie cât şi în societate. Manifestările sale sociale sunt în acelaşi timp şi manifestări religioase. Nu există deci separaţie între cele două. Sacrul este, scrie Mircea Eliade, „o modalitate de a fi în lume şi în societate, o situaţie existenţială asumată de către om în cadrul existenţei sale istorice."[122] De aceea pentru omul premodern, tradiţional, nu se poate nici măcar pune problema relaţiei dintre religie şi societate, din moment ce lumea şi societatea erau sacre.

Al doilea model este cel modernist. Pentru a-şi pune această problemă, omul a trebuit ca mai întâi să desacralizeze cosmosul şi societatea pentru a putea distinge, separa, şi apoi chiar opune religia şi societatea, sacrul şi profanul. Acest lucru l-a făcut omul modern care a desacralizat totul, viaţa sa, viaţa de familie şi implicaţiile sale sociale.

„Cosmosul total desacralizat este o descoperire recentă a minţii omeneşti omul modern şi-a desacralizat lumea şi şi-a asumat o existenţă profană. Desacralizarea este proprie experienţei totale a omului nereligios al societăţilor moderne, căruia îi este, prin urmare din ce în ce mai greu să regăsească dimensiunile existenţiale ale omului religios al societăţilor arhaice"[123] tradiţionale.

Prima caracteristică a modernităţii după desacralizarea lumii, este renunţarea la tradiţie şi construirea societăţii cu puterea raţiunii. Nimicirea tradiţiei,[124] cum o numeşte Konrad Lorenz, provine la rândul său din „încrederea nelimitată în mitul cunoaşterii, şi deci în mitul progresului"[125].

În privinţa relaţiei dintre religie şi societate în timpul modernităţii, aceasta se manifestă sub două aspecte.

Mai întâi are loc o emancipare a societăţii faţă de religie şi de tradiţia religioasă, un refuz în general al oricărei forme de tradiţie religioasă. Raţiunea devine autonomă şi se afirmă drept singurul izvor al adevărului şi al înţelegerii lumii „naturale". Revelaţia trebuie să dispară. „*Sapere aude"* , îndemna Kant. „Ai curajul de a te folosi de propria ta raţiune! Acesta este mottoul Iluminismului"[126]. Şi este adevărat că omul s-a folosit de raţiune până chiar la divinizarea ei, dar în cele din urmă tocmai această raţiune

---

[121] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005[3], p.13..
[122] Ibidem, p. 15.
[123] Ibidem, p. 14.
[124] Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, Editura Humanitas, Bucureşti 2006[3].
[125] Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra moderntà e postmodernità*, Editrice Queriniana, Brescia, 2002[2], p. 58.
[126] I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo,* in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965, p. 141.

autonomă a fost cea care l-a decepționat întrucât „raționalizarea excesivă chiar a activităților sociale duce inevitabil la transferul religiei din sfera publică şi socială în sfera privată", particulară, pierzându-şi astfel rolul ei de coeziune socială.[127]

În al doilea rând are loc procesul de secularizare a creştinismului occidental. Societatea modernă formată în Occident drept anticreştină sau laică, nu s-a creat *ex nihilo*, ci prin confiscarea şi secularizarea valorilor şi a idealurilor creştine. Autorul acestei idei, K. Löwith afirma în 1953: „faptul că *saeculum* creştin a devenit secular pune istoria modernă (europeană) într-o lumină paradoxală: aceasta este creştină prin originea sa şi anticreştină în rezultat"[128], prin atitudinile şi faptele actorilor ce au jucat pe scena istoriei moderne.

Ideea providenței divine ce conducea cursul istoriei şi îi deschidea perspectiva transcedentală făcând-o dinamică nu numai pe orizontală ci şi pe verticală, a fost înlocuită de aceea a progresului umanității în dezvolatarea sa istorică imanentă. Subiectul şi conducătorul istoriei nu mai este Dumnezeu, ci omul şi umanitatea sa autonomă. „Ca să aibă o lume a lui, omul modern areligios, a desacralizat lumea în care trăiau stramoşii, fiind nevoit să adopte un comportament contrar celui de dinainte"[129], ajungând până la izgonirea lui Dumnezeu din istorie şi din viața omului, şi culminând cu teoria morții lui Dumnezeu.

Sub aspect cultural modernitatea înseamnă subiectivism, autonomia conştiinței, dar care conştiință purgată de credință; primatul rațiunii autosuficiente, libertate absolută lipsită de responsabilitate, progres nedefinit, adică iluzoriu şi utopic. Sub profil politic înseamnă democrație liberală în care majoritatea a ajuns să se supună minorităților aberante, distincție între societate şi religie prin marginalizarea religiei şi izolarea ei în sfera particularului, separație între Biserică şi Stat. Sub profil ştiințific modernitatea este absolută încredere în „raționalitatea ştiințifică" şi deci în capacitatea ştiinței şi a tehnicii de a duce umanitatea la un nivel mereu superior de progres şi bunăstare materială, [130] pe scurt înseamnă divinizarea rațiunii autonome, dar în cele din urmă şi deziluzia – trăirea conştiinței insuficienței rațiunii sau a relativizării ei şi a tuturor ştiințelor raționaliste.

Al treilea model al relației religie societate, este modelul postmodernist al istoriei prezente, exprimat prin atitudinea societății față de

---

[127] Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblicşi de Misiune al Bisercii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 70.
[128] K. Löwith, Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia e della storia, Comunità, Milano, 1965[2], p. 230.
[129] Mircea Eliade, op. cit., p. 154.
[130] Ignazio Sanna, op.cit., p. 74

religie şi de reacţiile instituţiilor religioase faţa de societate. Dacă modelul arhaic tradiţional îşi are drept limită superioară începutul Umanismului şi Renaşterea, dacă modernitatea se cuprinde între această limită şi începutul secolului XX, modelul social actual postmodernist îşi are începutul în secolul XX şi se continuă în secolul XXI.

Ca şi modernitatea europeană, care s-a fundamentat prin secularizarea creştinismului, societatea actuală îşi are fundamentele în modernitate faţă de care este foarte dificil de realizat o clară demarcaţie conceptuală. De aceea, numele dat acestui model nou social – istoric în care trăim, face referinţă la modernitate. Unii o numesc *postmodernitate*, alţii modernitate depăşită sau incompletă[131], iar alţii, referindu-se la caracterul de statornică şi continuă schimbare al acestei societăţi o numesc modernitate lichidă[132] în care totul se tulbură, se clatină şi se schimbă, nu mai are nici un reper stabil şi nici o perspectivă sigură.

După Lyotard, termenul *postmodern* ar fi de-a dreptul un nume fals, utilizat iniţial de arhitecţii italieni şi de un curent al criticii literare nord-americane. Falsitatea numelui constă în faptul că, etimologic, modern înseamnă „acum", deci este ca şi cum s-ar spune „acum" şi „după acum".[133] S-ar putea spune că este o anticipare a viitorului, un salt în viitor, dar care viitor dacă nu mai ai nici o rădăcină în trecut? Totul este instabil, şi această instabilitate are tendinţa de a depăşii graniţele mobilului şi a se identifica cu labilul. Acesta este unul dintre riscurile postmodernismului. După alţii, postmodernitatea nu ar fi o epocă nouă, ci doar rescrierea anumitor caracteristici pe care le urmărea modernitatea în tendinţa ei de autonomie şi libertate absolută.

Ca şi modernitatea, postmodernitatea se naşte din refuzul anumitor caracteristici ale epocilor premergătoare însemnând în cele din urmă ruperea cu orice tradiţie, cu orice identitate spirituală – culturală şi etnică. Se poate spune că omul postmodern se naşte din prăbuşirea marilor sinteze ale gândirii moderne (renaştere – iluminism – idealism – marxism – pozitivism) şi ale formelor sale sociopolitice totalitare (nazismul – comunismul).[134] În această cultură a postmodernităţii, dacă se mai poate numi cultură, produsă de prăbuşirea marilor sinteze ale gândirii moderne, existenţa omului se diferenţiază profund de trecut prin faptul că el se raportează într-un mod foarte diferit la adevăr, dă mai multă importanţă dimensiunii de timp şi de istorie, percepe într-o formă interogativă sensurile religioase şi trăieşte în lumina unei noi perspective etice, dar o

[131] Ibidem, p. 146.
[132] Zygmunt Bauman, *La modernità liquida*, Laterza, Roma, 1999.
[133] Jean Francois Lyotard, *Réécris la modernité*, Galilée, Paris, 988.
[134] Ignazio Sanna, op. cit., p. 147.

etică permisivistă şi consumistă. Omul postmodern trăieşte în „imediat", în prezent. Timpul şi spaţiul s-au contractat. J. Baudrillard numeşte această situaţie „societatea simulării" în care domină incertitudinea radicală asupra adevarului, asupra realităţii însăşi. Realitatea nu mai este reprezentată de concepte abstracte ci de imagini, drept pentru care nu se trăieşte în întâlnirea reală cu o altă persoană ci cu versiunea cinematografică, mediatică a acestei persoane[135], cu rolul sau masca persoanei, şi de aceea modelul de urmat devine în cel mai bun caz actorul, actriţa sau bufonul.

Dietrich Bonhöeffer vedea în postmodern nu atât un refuz al valorilor cât mai degrabă o indiferenţă faţă de acestea[136], un laxism total. Faţă de modernitate, care nega şi refuza orice manifestare a religiei în afara sferei privatului, postmodernitatea adoptă o atitudine, mai degrabă, de indiferenţă faţă de sistemele religioase tradiţionale şi manifestă interes mai mult faţă de aspectele esoterice şi exotice ale unor sisteme religioase orientale care generează în cele din urmă panteismul.

Astfel societatea postmodernă a secolului XXI deşi îşi mai pune problema rolului şi locului religiei în societate, dar, plecând de la pluralismul şi sincretismul religios ce o caracterizează, se teme totuşi ca nu cumva, tocmai acestea să-i pericliteze securitatea în loc să-i asigure certitudinea acesteia.

Societatea respectivă are principiile, caracteristicile şi priorităţile ce o definesc în mod esenţial, faţă de care trebuie să se subordoneze toate elementele ce o compun. Sensurile tuturor celorlalte structuri sociale ce compun postmodernitatea trebuie să conveargă către sensurile generale ale acesteia. De aceea, pentru a înţelege relaţia dintre religie şi societate ne referim doar la două dintre caracteristicile definitorii ale societăţii postmoderne a secolului XXI în Europa.

Prima dintre ele este evidenţiată de către sociologul si politologul cel mai autoritar în Occident, Zygmunt Bauman. În lucrarea sa „Societatea sub asediu", acesta reliefează drept una dintre caracteristicile postmodernităţii, ***obsesia faţă de siguranţă, securitate şi certitudinea acestora***. Omul postmodern pare a fi îmbrăţişat în acest sens idealul modernităţii de stabilitate şi progres al societăţii în cadrul timpului şi spaţiului. El închide totul în timp şi spaţiu. În afara acestor coordonate pentru el nu mai există nimic. Acest ideal este o secularizare a idealului eshatologic creştin a „Cerului nou şi a pământului nou" a păcii depline. Împărăţia Cerurilor ce poate fi dobândită ca moştenire de către creştinul autentic începând din timp şi spaţiu şi continuată în transcendenţa veşniciei, a fost pogorâtă de omul postmodernist în timp şi în spaţiu, golită de sensul ei eshatologic,

[135] J. Baudrillard, *Le strategie fatali,* Feltrinelli, Milano, 1984.
[136] Dietrich Bonhoeffer, *Etica*, Editrice Valentino Bompiani, Milano, 1969.

lipsită de perspectiva transcedentală şi identificată reducţionist doar cu certitudinea securităţii terestre, ceea ce dovedeşte că postmodernistul trăieşte într-o angoasă existenţială continuă, nemaiîntâlnită anterior.

Bauman mai arată cum miezul principal al unei campanii electorale în Occident se bazează pe aceste principii sau obsesii, aşa cum le numeşte el. Ca un „alter Cristus" care dăruieşte ucenicilor pacea (Pacea Mea dau vouă, pacea Mea las vouă), pretendentul modern la conducerea unei structuri sociale, cum este statul, îşi bazează campania pe promisiunile de înstăpânire a unei păci depline prin securitate, siguranţă şi certitudine, ceea ce dovedeşte că pentru el nu mai există nimic stabil, totul se clatină. Însăşi mulţimea promisiunilor sale exprimă tocmai instabilitatea şi dezechilibrul lăuntric.

A doua dimensiune definitorie a postmodernităţii este ***dimensiunea pluralistă***. Primul element al acestei dimensiuni este renunţarea la postulatul unităţii realului şi dobândirea unui aspect pluralistic fundamental al aceluiaşi. De fapt, postmodernitatea este definită de filozoful german Wolfgang Welsch drept „o condiţie de radicală pluralitate"[137].

„Modernitatea încerca să regleze procesul de diferenţiere prin intermediul structurilor sistematizante totalitare şi privea pluralitatea dintr-un punct de vedere unificator. Postmodernitatea, în schimb, respinge orice tentativă de unificare, şi consideră lumea drept un plural, văzând în multitudinea raţionalităţilor, a modelelor comportamentale, ocazii mai ample ale exercitării libertăţii.[138]" Cu alte cuvinte postmodernitatea nu implică doar acceptarea pluralismului de idei şi de comportamente, ci solicită o opţiune fundamentală în favoarea unui astfel de pluralism şi o recunoaştere a normativităţii sale. Adevarul, umanitatea, dreptatea, religia, sunt concepute doar la plural, în sensul că, mai mult decât esenţa adevărului, umanităţii, dreptăţii şi religiei, se iau în considerare oamenii care caută adevărul. Dar care oameni?; cei care sunt goliţi de existenţă personală şi demnitate şi siliţi să devină măşti, roluri, numere, roboţi sau obiecte, deci cei care nu mai au identitate spiritual – culturală, etnică şi religioasă, nu mai au intimitate particulară sau familiară şi nici un fel de demnitate ci vor să trăiască doar din plin viaţa la nivel libertinist şi consumist, urmăresc propria dreptate şi se raportează la divinitatea creată după chipul lor.

Pentru omul postmodern nu mai există valori obiective universal acceptate, totul este schimbător. „*Singurul lucru imuabil este, în schimb,*

[137] Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Akaddemie Verlag, Berlin, 1997, p. 4.
[138] Ignazio Sanna, op. cit., p. 194.

distrugerea oricărei statornicii"[139]. Dacă sfârşitul mileniului II se caracterizează, printre altele, prin distrugerea sau prăbuşirea structurilor, începutul mileniului al III – lea înseamnă tocmai acceptarea acestor prăbuşiri, adică permanentizarea distrugerii lor.

Acest pluralism al societăţii postmoderne conduce în mod firesc la următoarea concluzie formulată astfel de filozoful american H.T.Engelhardt: societatea postmodernă pluralistă este formată din ***străini din punct de vedere moral*** (moral strangers).[140]

Cumulând cele două caracteristici definitorii ale postmodernităţii, *obsesia siguranţei şi a certitudinii şi dimensiunea pluralistă*, rezultă faptul că societatea secolului XXI, în speţă cea europenă, trebuie să pastreze un echilibru foarte delicat al diversităţilor străine moral în unitatea coeziunii sociale. De aici motto-ul Uniunii Euroepene: „Suntem uniţi în diversitate".

Care este rolul şi locul religiei într-o astfel de societate? Mai întâi, religia şi manifestările sale organizate în instituţiile bimilenare ale Bisericilor în Europa, sunt considerate un simplu element ce formează împreună cu celelalte, dimensiunea pluralistă a societăţii.

Este adevărat că societatea secolului XXI îşi pune mai acut problema locului religiei în societate, dar nu din tendinţa de a corecta atitudinea modernităţii de desacralizare a lumii, nici din tendinţa de a reunifica religia şi societatea într-un mod unic al omului de a exista în lume, ci privind religia şi manifestările sale instituţionalizate ca elemente ce o compun şi care trebuie să se supună pluralismului său şi să nu tulbure în nici un fel siguranţa şi certitudina păcii în „civitas terestra".

Există, de aceea, din partea societăţii europene a secolului XXI o teamă nerostită a faptului că religia sau religiile din cuprrinsul său, dată fiind împărţirea şi diferenţierea lor istorică, pot provoca stări conflictuale în societate. Această temere se naşte, pe de o parte, din propria experienţă istorică a Occidentului ce a fost martor aşa numitelor războaie religioase. Propria experienţă istorică a devenit în acest caz un principiu general care, în virtutea concepţiei lui Max Weber că manifestările şi expresiile civilizaţiei occidentale au valoare şi semnificat universal[141], a fost transferat la nivel mondial. De aici până la ideea de *Übermensch* şi de superioritate arogantă a culturii şi civilizaţiei occidentale aproape că nu mai există spaţiu. De aici porneşte şi pretenţia occidentalului de a impune cu orice preţ această civilizaţie a *Übermensch* –ului.

---

[139] E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano, 1995.

[140] H.T.Engelhardt, *The Foundations of Bioethics,* Oxford Universitz Press, New York – Oxford, 1996[2]

[141] Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 5.

Pe de altă parte, având în vedere că în Europa creştinismul nu adoptă în nici un fel, prin natura sa, pluralismul postmodernității, de vreme ce este o religie revelată ce recunoaşte un singur Adevăr în persoana divino-umană a lui Iisus Hristos,şi deci Adevărul are un caracter personal, şi acceptă un singur adevăr asupra natură umane, religia creştină este privită ca elementul social ce nu se poate supune dimensiunii pluraliste esențiale a societății postmoderne a secolului XXI.

Cât priveşte teama de conflicte de sorginte religioasă, aceasta este o teamă nejustificată, atât în ce priveşte esența creştinismului ca religie a iubirii şi a păcii cât şi a manifestării lui în istorie. Majoritatea conflictelor ce păreau a fi de natură religioasă şi care sunt stigmatizate ca având la origine conflicte religioase, au fost în realitate mai întâi, o „ciocnire a civilizațiilor", cu interese de cele mai multe ori străine de factorul religios. Aceasta, în special, prin faptul că unul dintre caracteristicile distinctive ale societății moderne este, în viziunea profesorului S. N. Eisenstadt, convingerea de fond că civilizația occidentală se caracterizează printr-un fel de exemplaritate şi este depozitara unui model social învingător în cursul istioriei şi către acest model progresează în mod inevitabil toate variile societăți ce converg către o modernă civilizație universală.[142]

Latura religioasă a acelor conflicte era, nu originea lor, ci un efect al ciocnirii civilizațiilor, o armă de apărare. Aspectul religios al acestor tipuri de conflicte a apărut *a posteriori* rebelinii generate de occidentalocentrism, de vreme ce religia, în Europa creştinismul, este un element fundamental al culturii şi tradiției unui popor. Reafirmarea acestui fundament constituie reafirmarea propriei identități. Pe de altă parte, întărire elementului religios propriu ca element definitoriu al identității culturale a unui popor, este mai presus de orice, un act de rezistență în fața tăvălugului globalizării uniforme şi al pretențiilor de valabilitate universală a propriei culturi din partea Occidentului, cultură şi civilizație ce se pare că suferă în continuare de occidentalocentrism deşi, această pretenție de universalitate a culturii occidentale, după părerea unor autori, a dispărut în secolul XXI. „Gândirea ce predomină astăzi în Occient vis-a-vis de creațiile universale ale Ocidentului însuşi, este că nici una dintre acestea nu are valoare universală. Pentru această gândire, universalitatea instituțiilor occidentale ar fi o iluzie, pentru că în realitate acestea sunt doar o particularitate, printre altele, cu o demnitate ca a altora, fără nici o valoare intrinsec superioară sau mai bună ca a altora."[143] Totuşi există şi alții care consideră că „în lumea

[142] S. N. Eisenstadt, *Revolutions and Transformations of Societies. A Comparative Study of Civilizations*, Free Press, New York, 1978.

[143] Marcello Pera, *Il relativismo, il cristinaesimo e l'Occidente*, în *Senza radici*, Mondadori, Milano, 2004, p. 6.

conflictualităţilor etnice şi a ciocnirilor dintre civilizaţii credinţa occidentală în valabilitatea universală a propriei culturi are trei defecte: este falsă; este imorală; este periculoasă”[144].

În acest sens este salutar principiul de organizare al Uniunii Europene de *unitate în diversitate*, care contribuie la vindecarea culturrii de occidentocentrismului. Acest principiu al unităţii în diversitate este şi principiul de organizare concretă al creştinismului în Răsărit, a Bisericii Ortodoxe. Am văzut, însă, că pentru creştinism este exclusă pluralitatea adevărurilor pentru că astfel se conceptualizează adevărul şi se manifestă pretenţia posedării lui. Unitatea ortodoxă în diversitate arată că adevărul suprem se revelează plenar în Biserica cea Una şi nedespărţită, şi că această revelaţie dă posibilitatea şi celorlalţi să participe direct sau indirect la el, într-o măsură mai mare sau mai mică, prin revelaţia naturală. De aceea în Ortodoxie se foloseşte o gîndire paradoxală, antinomică, a terţului inclus, şi de aici decurge disponibilitatea ei spre gândirea dialogală, complementară.

Unitatea în diversitate se fundamentează în creştinismul ortodox pe unitate în complementaritatea diversităţilor. Iar complementaritate înseamnă îmbrăţişrea unor adevăruri, valori şi comportamente care, chiar dacă diverse, converg către un sens şi un scop comun. Spre deosebire de acest mod bimilenar de organizare a creştinismului ortodox, societatea postodernă a secolului XXI, prin viziunea sa pluralistă asupra adevărului lumii şi omului, încearcă înmpăcarea prin legarea împreună a unor elemente nu complementare ci contrare, străine din punct de vedere moral.

În societatea pluralistă a secolului XXI este promovat, cu putere de normă chiar, pluralismul religios, ceea ce constituie o mare problmă pentru unitatea religiei şi dialogul religios. Fie că este vorba despre religii diferite (creştinismul, islamismul, mozaismul), sau de manifestări istorice diverse ale creştinismului (ortodoxia, catolicismul, protestantismul), statul legitimează toate aceste religii sau manifestări religioase, şi le conferă statut egal indiferent de importanţa lor istorică sau de aportul lor cultural, spiritual şi material în istoria unui popor sau a altuia. Nici o religie nu posedă criteriile absolute pentru a judeca pe altele şi nici una nu trebuie să se declare superioară. Prin această relativizare a religiosului nu se mai poate justifica nici pretenţia occidentalocentrismului în cultură, întrucât religia este inclusă forţat de această societate în sfera culturii.

„Ceea ce caracterizează actualul pluralism religios în occidentul european este faptul că în interiorul graniţelor sale există multe religii nu doar „de fapt” ci şi „de drept”, în sensul că înaintea legii au dreptul de a exista, de a predica propriile doctrine şi de a practica riturile lor religioase.

[144] Samuel Huntington, *Lo scontro delle civiltà,* Milano, Garzanti, 1997, p. 462.

Dar ceea ce este mai important este că toate religiile şi mişcările existente în Europa au un drept egal de a exsita"[145].

De aceea, în actuala situaţie a pluralismului religios, creştinismul a devenit una dintre multele religii existente astăzi pe constinentul european, chiar dacă rădăcinile istorice şi culturale ale acestuia sunt creştine, iar toată cultura europeană medievală este impregnată de creştinism, poartă amprente eclesiastice.

Am arătat anterior modul în care creştinismul împacă în conceptul de unitate în diversitate pluralismul prin complementaritatea raportării la un unic Adevăr şi la un sistem axiologic comun. Societatea postmodernă, promovând pluralismul drept criteriul său fundamental, şi de vreme ce nu acceptă un adevăr comun ci adevăruri, şi nici un sistem axiologic comun, ci valori contrastante, a avut nevoie pentru a împăca contradicţiile pluralismului său de principii auxiliare. Pentru a păstra unitatea care nu este o unitate a unor elemente complementare, ci contrare, străine, societatea europeană a secolului XXI aplică câteva principii corective ale amalgamului său pluralist : *toleranţa* şi *relativismul*. Dar să vedem ce dezvoltă toleranţa în sfera socialului. Cel mult un tip societal de *om pe lângă om*, este drept, opus tipului *omului contra om,* dar acest tip societal modern nu mai poate explica caracterul sociabil al fiinţei umane. Iar relativismul înseamnă în cele din urmă o golire a lumii de sens, ce creează în omul dezorientat şi fără rădăcini postmodern, un gol sufletesc pe care nu mai este în stare să îl umple nimic.

Afirmarea în societăţile democratice a unui pluralism nu doar de idei, de valori şi de comportamente, ci şi de grupuri care au statute diferenţiate şi uneori contrare (străini moral), a dus la acceptarea toleranţei ca unic mod de coexistenţă. Perspectiva cea mai semnificativă a fost elaborată de filosoful american John Rawls „care a propus radicalizarea noţiunii lui Stuart Mill asupra toleranţei prin ideea de neutralitate a statului. Rawls a teoretizat o completă indiferenţă din partea autorităţii publice faţă de concepţiile diverse şi contrastante de bine, pe care grupurile singure de cetăţeni o împărtăşesc"[146].

Problema toleranţei se pune în contextul raportului dintre adevăr şi democraţie şi se prefigurează ca fundament şi justificare a relativismului care se consideră a fi singura concepţie compatibilă cu pluralismul. Exemplul cel mai semnificativ de justificare relativistică a democraţiei este textul clasic al lui H. Kelsen, care în *Fundamentele democraţiei,* susţine teza conform căreia, într-un sistem bazat pe valori absolute, nu îşi pot găsi

[145] Ignazio Sanna, op. cit., p. 215.

[146] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1986[2], crf. Ignazio Sanna, *op. cit.,*, p.115.

loc valorile democratice, precum toleranța, drepturile minorităților, libertatea cuvântului etc. Doar perspectiva relativistă ce implică imposibilitatea excluderii judecăților de valoare opuse corespunde democrației autentice, în timp ce credința într-un adevăr absolut conduce la impunerea acestui adevăr cu forța celui care gândește diferit.[147] Nu trebuie uitat aici că relativizarea valorilor perene nu duce neapărat la deprinderea unui mod de gândire inclusivist, care să accepte şi pe ceilalți, ci de cele mai multe ori, duce la excluderea prin relativizare a oricărui sistem de gândire. Iar din punct de vedere moral nu sporeşte cu nimic responsabilitatea omului pentru om şi lume, ci duce la un sistem moral lax, permisivist, pentru care, în cele din urmă, nu mai contează nimic. Acesta este adevărat numai când acceptăm că trăim într-o lume, deci într-o societate şi cultură a nimicului şi a morții. Or, realitatea este total alta.

Relativismul a asumat diverse nume: „gândire postiluministă", „gândire postmodernă", „gândire fără fundamente", „gândire fără adevăr" etc. Relativismul pleacă de la acest „dat" incontestabil, pluralitatea valorilor şi incompatibilitatea tuturor valorilor. Acest relativism are la nivel social drept consecință contextualismul. „Adevărul, binele şi frumosul există ca atare într-o comunitate, doar după criteriile cu care sunt definite. Criteriile sunt întotdeuna *intra-*, niciodată *inter-* culturale. Nu există *meta-*criterii care să poată fixa adevărul în sine, frumosul pentru toți şi binele universal. Toate criteriile sunt contextuale"[148].

Pe lângă implicațiile sociale, relativismul are şi puternice implicații religioase. Consecința cea mai gravă a pluralismului religios este relativismul religios: nu există o adevărată religie ci toate religiile sunt egale şi în mod egal adevărate, în sensul că toate, chiar dacă pe căi diferite, conduc la Dumnezeu. Mai mult decât atât, din moment ce toate religiile au aspecte bune sau mai puțin bune, lucrul cel mai înțelept este a alege ceea ce este mai bun din toate religiile (sincretism religios).

Potrivit cardinalului Ratzinger, „relativismul, într-un anumit sens, a devenit adevărata religie a omului modern, problema cea mai mare a epocii noastre"[149].

Relativismul religios presupune că toate religiile sunt sau pot fi valabile în mod egal. Care sunt implicațiile acestei afirmații pentru creştinism? Aceasta ar însemna „că fondatorii religiilor sunt sau pot fi valizi în mod egal. Dar aceasta ar putea deschide posibilitatea că Iisus

[147] H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, Il Muligno, Bologna, 1966.
[148] Marcello Pera, *op. cit.*, p. 15.
[149] Joseph Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza*, Siena, Canta Galli, 2003, p. 87.

Hristos ar fi „unul dintre alții" în lumea salvatorilor şi a eliberatorilor. Iar creştinul nu poate accepta un astfel de lucru"[150].

În contextul toleranței şi relativismului actual „a considera că există un adevăr, un adevăr valabil în istorie în persoana lui Iisus Hristos şi a credinței Bisericii, este calificat drept fundamentalism"[151]. Şi de vreme ce fundamentalismul este astăzi un nou păcat capital, este mai bine adoptarea relativismului din moment ce „acesta apare drept fundamentul democrației"[152], cu precizarea că aici este vorba de o democrație cu o axiologie răstunată.

Totuşi, relativismul, aşa cum arată filosoful şi senatorul italian Marcello Pera, este contradictoriu, fals şi neproductiv. „Contradictoriu: relativismul susține că nu există fundamente, atunci nici chiar el nu poate fi fundamentul democrației. Fals: democrația presupune la baza sa valorile persoanei, ale demnității, ale egalității, a respectului; dispare valoarea acestor valori şi dispare democrația. Neproductivă: dacă în mod relativist un adevăr este egal cu altul, la ce bun dialogul?[153]". Ori noi tocmai aceasta vrem, să dezvoltăm şi să punem în circulație un mod de gândire dialogal, care împreună să descopere adevărul în propriile valori morale, religioase, cultural – spirituale cât şi în valorile altora, întrucât, Adevărul, având caracter personal, se exprimă într-un mod antinomic sau paradoxal, arătându-se permanent acelaşi, identic în el însuşi, şi totuşi mereu nou, dinamic pentru fiecare în parte şi pentru toți împreună, dând posibilitatea tuturor să participe la el, să-l mărturisească şi să-şi redobândească astfel libertatea prin identificarea cu el şi cu harul dumnezeiesc.

Am văzut că omul societăților moderne şi postmoderne, locuitor într-o lume desacralizată şi secularizată, în care domneşte pluralismul şi relativismul, pare a fi, în general, un om areligios. Acesta are dinainte o multitudine de adevăruri şi de valori dintre care *trebuie* să aleagă pe cel care-i convine într-un anumit context (adevăr conceptual contextual). La fel, pentru omul postmodern, religia, cu diversele sale forme este unul dintre elementele ce împodobesc vitrina societății şi care aşteaptă să fie ales. Indiferența față de celelalte elemente, fie ele religioase sau nu, ce au rămas în vitrină după ce omul postmodern şi-a făcut alegerea în virtutea libertății sale emancipate şi *eliberată* de responsabilitate, este urmarea toleranței.

Totuşi, în acest cadru, omul postmodern în aparență areligios, manifestă în străfundurile ființei sale comportamente religioase. Este o

---

[150] P. Knitter, *Nessun altro nome*?, Queriniana, Brescia, 1991, p.44.
[151] Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 124.
[152] Ibidem, p. 121.
[153] Marcello Pera, *op. cit., p.27.*

problemă pe care Mircea Eliade şi-o punea în *Sacrul şi profanul:* „în ce măsură „profanul" poate deveni în sine „sacru"; în ce măsură o existenţă radical secularizată, fără Dumnezeu şi fără zei, poate fi punctul de plecare pentru un nou tip de religie?. Procesul este – afirma acesta în anul 1957 – încă în stadiul inițial."[154]

Îndrăznim să spunem, după cincizeci de ani, că acest proces a luat deja amploare. Aceasta se explică prin faptul că omul areligios descinde din *homo religiosus* şi este „fie că vrea sau nu, opera acestuia, adică s-a constituit datorită unor stări asumate de strămoşii săi, fiind în cele din urmă rezultatul unui proces de desacralizare"[155].

Omul prostmodernist mai păstrează urme ale comportamentului omului religios, însă golite de orice semnificție religioasă şi exprimate prin ritualisme denaturate. Iar dacă vrea să-şi umple golul sufletesc care-l macină, şi să pună capăt angoasei existențiale în care trăieşte, trebuie să se pogoară în adâncurile de taină ale propriei ființe, să asculte acolo glasul străbunului *homo religiosus* care-i va reda dimensiunea verticală, transcendentală a propriei existențe, şi prin aceasta, dragoste de viață, şi dorința de nemurire.

[154] Mircea Eliade, *op. cit.*,p.7.
[155] Ibidem, p.154.

BISERICILE TRADIŢIONALE EUROPENE ŞI NOILE MIŞCĂRI RELIGIOASE

Provocări şi perspective.

Asist. univ. dr. Radu MUREŞAN

Începând cu anii 1960 Bisericile Tradiționale Europene (Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică, Bisericile Protestante, Federația Bisericilor Anglicane) au fost asaltate de un val de alternative religioase, cunoscute sub numele generic de *noi mişcări religioase* (NMR), precum şi de o nouă dezvoltare a grupurilor neo-protestante apărute în secolul al XIX-lea în America. Inițial, succesul acestor grupuri a fost privit în strânsă legătură cu **fenomenul secularizării** care marcase perioada postbelică. Teoria secularizării, lansată de sociologul **Peter Ludwing Berger (1929)**[156]**,** susținea că bisericile tradiționale au pierdut progresiv poziția lor hegemonică şi nu mai pot furniza societății în ansamblul ei o ideologie, o viziune despre lume şi viață, general acceptată. La aceasta se alătură bulversarea structurilor familiale şi criza în general a valorilor occidentale. În aceste condiții, câmpul religios se remodelează în consecință şi devine un teren prielnic pentru proliferarea alternativelor religioase, care pretind să

[156] Dr. Peter Ludwing Berger este profesor de sociologie şi teologie la Boston University, şi din 1985 este director al *Institute for the Study of Economic Culture*. A publicat o serie de lucări de referință în domeniul Sociologiei Religiilor dintre care menționăm: *Affrontés à la modernité. Réflexions sur la société, la politique, la religion,* Paris: Ed. du Centurion, 1980 ; *The Capitalist spirit. Toward a religious ethic of wealth creation,* San Francisco 1990; coeditor cu Max L. Stackhouse, *Christian social ethics in a global era,* Nashville: Abingdon Press, 1995; coeditor cu Richard John Neuhaus, *Confession, Conflict, and Community,* Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1986; împreună cu Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité,* Paris: A. Colin, 2003; *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics,* Washington: Ethics and Public Policy Center,Grand Rapids Mich. 1999; *Facing up to modernity. Excursions in society, politics, and religion,* New York: Basic Books 1977; *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle,* Paris 1973; *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel,* New York 1972; „Social sources of secularization", în *Culture and society. Contemporary debates*, ed. de Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. pp. 239-248.

ofere soluții la toate problemele contemporane. Peter L. Berger vedea două ieşiri posibile în înfruntarea dintre modernitate şi tradiție. Pe de o parte, se putea adopta „calea liberală" care însemna subiectivizarea conținutului credinței, pluralismul concepțiilor şi practicilor. Cu alte cuvinte, religiile tradiționale aveau posibilitatea să facă un compromis cu modernitatea, până la punctul de a se confunda cu ea sau chiar a se dilua în ea. Acesteia i se opunea „calea sectară" prin care ele urmau să devină religii închise în ce priveşte membrii, practicile, tabuurile etc[157].

În ultimul deceniu, lucrările sociologului american **Rodney Stark (1934-)**, profesor de Sociologie şi Comparative Religion la University of Washington, au impus o nouă perspectivă referitoare la relația între religie şi societatea contemporană. Teoria lui este că secularizarea într-un segment al societății produce în mod paradoxal o intensificare a religiosului în alt segment[158]. Acest lucru se vede atât la nivelul Bisericilor Tradiționale, care

---

[157] Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, London, 1969, p.154-171. În cadrul poziției liberale, el vedea două extreme: „teologia secularizată" care echivala cu o cedare în fața lumii şi „aggiornamento", pe care o defineşte ca „o adaptare limitată şi controlată la modernitate". Singură secta, susținea el, reunind criteriile de certitudine şi identitate, rezistă la secularizare şi în acelaşi timp trage profit din aceasta. A se vedea pe larg, Arhim. Lect. Dr. Teofil Tia, *Reîncreştinarea Europei? Teologia religiei în pastoraţia şi misiologia occidentală contemporană,* Editura „Reîntregirea", Alba Iulia, 2003 (mai ales capitolul „Secularizarea ca pierdere a plauzibilității religiei" la Berger", p. 85-88).

Această teorie a fost preluată şi dezvoltată de **David Martin (1929-) în *The Dilemma of Contemporary Religion*, Oxford, 1978,** care abordează această problematică şi în alte lucrări: *The religious and the secular. Studies in secularization,* London: Routledge, 1969; *Christian language and its mutations: essays in sociological understanding*, Aldershot, 2002; *Forbidden revolutions. Pentecostalism in Latin America and Catholicism in Eastern Europe,* London , 1996; coeditor cu Paul Heelas, *Religion, modernity and postmodernity,* Oxford Blackwell Publishers, 1999;coeditor cu John Orme Mills, *Sociology and Theology. Alliance and conflict*, Leiden , 2004) şi de **Bryan Roland Wilson (1926-2004)** care tratează în numeroase studii problema succesului sectelor pe fondul fenomenului secularizării.(*Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, London, 1966; *The Social Impact of the New Religious Movements*, New York, 1981;*The Social Dimension of the Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society,* Oxford, 1990; împreună cu Daisaku Ikeda, *L'avenir de l'humanité et le rôle de la religion*, Monaco 1987 ; împreună cu Jamie Cresswell, *New religious movements. Challenge and response,* London 1999; *Les sectes religieuses,* Paris: Hachette, 1970).

[158] A se vedea *Acts of faith. Explaining the human side of religion,* Berkeley, University of California Press, 2000 (cu Roger Finke); *Exploring the religious life,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004; *For the glory of God. How monotheism led to reformations, science, witch-hunts and the end of slavery,* Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003; *Religion, deviance, and social control,* New York, London,

încurajează curentele sau grupurile de reînnoire din interiorul lor pentru a redeştepta credința, dar şi la nivelul formării unor noi tradiții religioase, în mediul protestant, catolic şi, într-o mică măsură, chiar şi în cel ortodox. El accentuează faptul că noile mişcări religioase apar constant indiferent de contextul cultural sau temporal, dar faptul de a reuşi infiltrarea în societate depinde de vigoarea organizațiilor religioase tradiționale. Când noile credințe sunt mai bine adaptate „cererii de piață", adică nevoilor materiale şi spirituale ale credincioşilor, atunci religiile tradiționale sunt eclipsate: „*Secularizarea este un proces de transformare...Cei care au proclamat moartea lui Dumnezeu s-au înşelat deoarece credința şi-a schimbat doar reşedința. Ea continuă să trăiască în secte şi denominațiuni sau simplu în inimile credicioşilor (credința ca factor privat, n.a). Cu fiecare nouă mişcare religioasă, noi speranțe intră pe piața religioasă, credința este reînviată şi naşte noi credințe care să ia locul celor care au pierdut sensul supranaturalului*"[159].

O poziție interesantă în acest context este şi cea a istoricului şi sociologului italian **Massimo Introvigne**, director al *Centro di Studi sulle Nouve Religioni* (CESNUR), cu sediul la Torino în Italia. Într-o serie de studii de referință, el arată că problema pentru Bisericile Tradiționale nu sunt atât NMR, ci *noua religiozitate a europenilor care este relativismul.* Noua religiozitate, ca arie mai vastă de idei şi tendințe, nu mai consideră adevărul ca ceva absolut, ci dependent de o anumită variabilă care poate fi rațiunea umană, sentimentul, cultura, societatea. Relativismul creează confuzie, debusolare şi duce la o predispoziție de a schimba religia, lucru speculat de NMR[160]. Astfel, din punct de vedere sociologic, răspândirea

---

Routledge 2001 (cu William Sims Bainbridge); *Religious movements. Genesis, Exodus, and Numbers,* New York, Paragon House 1985

[159] *The Future of Religion. Secularisation, Revival and Cult Formation,* University of California, 1985, p. 3.

[160] „Adevărata noua religie a italienilor- care s-a dezvoltat în ultimele două secole- nu este iehovismul, nici vreo religie orientală, ci *relativismul,* convingerea că nu există adevăr, mai ales în câmpul religios," (Massimo Introvigne, *Il sacro postmodernismo. Chiesa, relativismo e nouvi movimenti religiosi,* Milano, 1996, p. 79); „Relativitatea religioasă pune omul în dramatica postură de a nu avea nici o certitudine despre originile sale, existența şi destinul său" (Idem, *Il relativismo religioso sul finire del secondo millennio,* Gruppo di ricerca e di Informazione sulle sette, Segretariato per l'ecumenismo el il dialo della Conferenza episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, 1996, p. 13. Sunt actele unui congres ținut în 1994 cu concursul Conferinței Episcopale italiene şi al Universității Sacro Cuore). Pentru poziția lui Massimo Introvigne a se vedea şi: *Heaven's Gate. Il paradiso non può attendere,* Leumann, Torino 1997 ; *Il lavaggio del cervello. Realtà o mito ?,* Leumann, Torino 2002; *L'Europa delle nuove religioni,* Leumann, Torino1993 (cu Jean-François Mayer); *Pour*

noilor credinţe religioase este favorizată de slăbirea autorităţii marilor religii şi confesiuni. În societăţile moderne, indivizii se simt din ce în ce mai puţin legaţi de doctrinele şi prescripţiile religioase pe care le prezintă autorităţile religioase tradiţionale. Această situaţie face trimitere la procesul de individualizare şi subiectivizare a credinţei care caracterizează identitatea modernă.

Cei doi sociologi, **Rodney Stark** şi **Massimo Introvigne** au publicat recent lucrarea *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato 2003, (160 p.), o cercetare din perspectivă sociologică a religiosului, în care îşi propun să analizeze „viitorul religiei în Europa" (p. 12). Autorii reafirmă şi precizează teoria « economiei religioase », care îi ajută să examineze fenomenul religios după criterii de piaţă, în funcţie de *cerere* şi *ofertă*[161]. Prin secularizare, cei doi sociologi înţeleg un proces *calitativ*, un proces care aduce atingere nu religiei în sine ci *calităţii religiei*[162]. Ei arată că prezenţa unei religii în societate depinde de capacitatea şi de zelul acelei religii de a face oferte atractive pentru potenţialii fideli » (p. 9). Rodney Strak şi Massimo Introvigne afirmă că « piaţa religioasă » europeană, altădată monopolistă a devenit una concurenţială. Biserica, chiar şi susţinută de stat, a devenit ineficientă şi de aceea nu suferă religiozitatea paralelă în general. Reglementările la nivel de stat în domeniul pieţei religioase suprimă parţial concurenţa sau din contră o promovează, ceea ce incită grupurile religioase să facă eforturi şi mai mari pentru a atrage adepţi sau de a face presiuni asupra statelor respective (p. 110).

Un alt important sociolog contemporan, **Liliane Voyé** vorbeşte de "privatizarea religiei", care în viziunea ei înseamnă nu numai că instituţiile religioase au pierdut capacitatea de a exercita un impact real în societate, ci şi că religia a devenit un obiect de alegere personală. Liliane Voyé subliniază paradoxul coexistenţei între realitatea secularizată a Europei, unde numărul celor neîmbisericiţi creşte de la an la an, dar şi prezenţa

---

en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire, Paris: Dervy, 1996 (cu Gordon J. Melton).

[161] Autorii privesc, doar din perspectivă economică, fenomene religioase ca: ereziile creştine, cruciadele, formele de mesianism, « marea deşteptare » din America, misticii anilor 1960, etc. De exemplu cruciadele apar ca « primul episod sângeros al lungii istorii a colonialismului european » (p. 19). A se vedea şi primul capitol, intitulat sugestiv *Genesi. Il ritorno della religione*, p. 15-57).

[162] « Într-un anume sens, secularizarea coincide cu ceea ce noi numim « desacralizare » (p. 72). Capitolul *Religione soggettiva e domanda potenziale* (p. 94-99) evidenţiază ambiguitatea « teoriei secularizării », dacă nu este înţeleasă ca proces *calitativ.*

religiosului prin NMR sau noi forme de religiozitate[163]. În opinia ei, structurile religioase tradiționale trebuie să-şi modifice discursul şi prezentarea lui şi să « re-legitimeze » anumite dimensiuni ale religiosului. Un prim pas în acest sens, spune Liliane Voyé, este făcut de Biserica Romano Catolică care încearcă să se prezinte ca « ne-dogmatizată », încurajează pietatea populară ca o alternativă la ceea ce ştiința, cu toate realizările ei nu poate oferi şi, în plus, încearcă să se prezinte ca o alternativă pentru cei care sunt dezamăgiți de stat în contextul globalizării.

În sfârşit semnalăm o altă lucrare importantă despre impactul religiei în societatea contemporană, semnată de **Frédéric Lenoir (***Les metamorphoses de Dieu,* Plon, 2003). Autorul îşi propune să arate că „religiosul nu a dispărut din modernitate, ci că el se transformă în contact cu modernitatea, aşa cum aceasta contribuie la fasonarea lui" (p. 5). El arată că două curente esențiale ale lumii occidentale*, individualizarea* şi *globalizarea* au contribuit la dezvoltarea a două fenomene: comunitățile fundamentaliste în cadrul marilor religii şi înflorirea sectelor. Chestiunea crucială pe care modernitatea o pune teologiei creştine este cea a posibilității de a menține unitatea, coerența şi identitatea sa, făcând ca hristologia şi ecleziologia sa să se dezvolte într-un sens care să-i permită să ia act de pluralismul religios" [164].

Secularizarea a făcut obiectul a numeroase **documente romano-catolice**. În *Redemptoris missio,* Papa Ioan Paul al II-lea spunea că în această lume, puternic secularizată, a apărut o „secularizare progresivă a mânturii". În centrul acestei noi perspective se află tot omul, dar redus doar la dimensiunea sa orizontală (cap. I). În alte documente se denunță faptul că „vestirea misionară constantă din partea Bisericii este astăzi pusă în pericol de teorii de natură relativistă care încearcă să justifice pluralismul

[163] Liliane Voyé, *Secularization in a Context of Advanced Modernity* « Sociology of Religion », vol. 60, nr.3/1999, p. 275-288; Aceleaşi concluzii la Wolfgang Jagodzinski şi Karel Dobbelaere, *Towards an Integrated Perspective of the Process related to Descriptive Concept of Secularization,* ."Sociology of Religion", vol.60, nr.3/1999, p.229-249; Idem, „Secularization and Church Religiosity"*,* în Jan van Deth and Elinor Scarbrough, *The Impact of Values,* Oxford University Press, 1995.

[164] „Aceste două tendințe care sunt bine înscrise în modernitate, constituie reacții contra anumitor evoluții ale lumii moderne, mai ales incertitudinea, pierderea identității colective şi solitudine" (p. 7); „Procesul de individualizare a religiei este cheia de boltă a înțelegerii faptului religios contemporan" (p. 9); „Fenomenul sectar este un excelent revelator al celei mai mari părți a trăsăturilor tipice şi ale paradoxurilor modernității" (p. 152). A se vedea întregul capitol, „Avenir du religieux en Occident", p. 387-397 (Despre Biserica Romano Catolică şi modernitatea, p. 109-116. Despre protestantism, p. 105-109). A se vedea de asemenea şi lucrarea lui Jacques Dupuis, *Vers une theologie chretienne du pluralisme religieux,* Paris, Cerf, 1997 care inventariază toate înecările de elaborare a unei teologi pluraliste în cadrul Bisericilor Tradiționale Europene.

religios, nu numai *de facto*, ci chiar şi *de jure*", rădăcinile acestor afirmaţii aflându-se în „unele presupuneri de natură filosofică care se opun înţelegerii şi primirii adevărului revelat"[165]. De altfel, Biserica Romano Catolică se străduie să propună astăzi, ca un antidot la secularizare, imaginea unei *Europe creştine*, unde oamenii împărtăşesc acelaşi trecut şi aceleaşi valori, în complementaritate cu ideea economică şi politică ce stă la baza Uniunii Europene[166]. Din contră, **protestanţii** au avut încă de la început o atitudine sceptică şi distantă faţă de Europa unită. Ei nu sunt de acord cu deviza „re-creştinarea Europei secularizate", deoarece ei cred că iluminismul a permis manifestarea valorilor esenţiale cuprinse în

[165] Declaraţia *Dominum Iesus* privind unicitatea şi universalitatea mântuitoare a lui Isus Cristos şi a Bisericii, (Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică Bucureşti, 2000), p. 5-6. Aici este exprimată convingerea că adevărul despre Dumnezeu este inefabil şi se denunţă atitudinea relativistă faţă de adevăr (ce este adevăr pentru unii nu este acelaşi lucru pentru alţii) Enciclica se referă la dificultatea de a înţelege şi de a accepta prezenţa în istorie a evenimentelor de natură eshatologică; la anihilarea metafizică a evenimentului întrupării istorice a Cuvântului veşnic, redus la o simplă apariţie a lui Dumnezeu în istorie; la eclectismul celor fascinaţi de alte tradiţii religioase; la tendinţa de a citi şi a interpreta Sfânta Scriptură în afara magisteriului Bisericii.

[166] *Charta ecumenică* din 2001 (*Charta ecumenică. Linii directoare pentru cooperarea crescândă dintre Bisericile din Europa*, Ed. „Presa bună", Iaşi, 2003). Charta ecumenică, semnată la Strasbourg la 22 aprilie 2001, în cadrul unei întâlniri ecumenice care a reunit responsabili ai Bisericilor şi organizaţiilor de tineri din întreaga Europă, are un subcapitol intitulat „Să participăm la construcţia Europei" (p. 13-14). Se arata în acel context că „fără valorile comune, unitatea nu poate fi durabilă. Suntem convinşi că moştenirea spirituală a creştinismului reprezintă o putere inspiratoare pentru îmbogăţirea Europei". Acelaşi lucru apare şi documentul papal *Ecclesia în Europa,* Editura „Presa bună", Iaşi, 2003, unde în capitolul al VI-lea („Evanghelia speranţei pentru o Europă nouă", p. 116-134) se accentuează faptul că numai creştinismul a dat formă cu adevărat Europei, imprimându-i unele valori fundamentale. „Biserica Romano Catolică este convinsă că poate contribui în mod deosebit la perspectiva unificării, oferind instituţiilor europene, în continuitate cu tradiţia sa şi fiind coerentă cu indicaţiile doctrinei sale sociale, aportul comunităţilor de credincioşi care caută să realizeze angajamentul de umanizare a societăţii, plecând de la Evanghelia trăită sub semnul speranţei" (p. 129)....„Biserica simte datoria de a reînnoi cu putere mesajul de speranţă încredinţat ei de Dumnezeu şi repetă Europei de la începutul celui de al treilea mileniu: „Deschide-i porţile lui Hristos, fi tu însuţi. Redescoperă originile tale. Reînvie rădăcinile tale!" (p. 132). Tema celei de a II-a Adunări speciale a Sinodului Episcopilor (Vatican, 1-23 octombrie 1999), ultimul din seria de sinoade cu caracter jubiliar celebrate ca pregătirea marelui jubileu din 2000, a fost "Iisus cel viu în Biserica Sa, izvor de speranţă pentru Europa". Papa Ioan Paul II a sintetizat concluziile acestui sinod în exortaţia *Ecclesia in Europa* (28 iunie 2003) care făcea un apel la depăşirea diviziunilor care au fragmentat bătrânul continent şi chiar creştinătatea în ansamblul ei. Mesajul acestui document este *speranţa*, care se întemeiază pe Cartea Apocalipsei.

Evanghelie, iar pe de altă parte pentru că accepta separația între stat şi Biserică.

În multe **documente ortodoxe**, se arată că de la iluminism şi revoluția franceză „Mesajul creştin a fost treptat marginalizat şi umanismul a devenit o antropologie autonomă care a condus la ateism”[167]. După colapsul regimului comunist, asistăm la eşecul tuturor ideologiilor antropocentrice. Acest lucru a condus la căutarea religiosului în alte forme sau, din contră, la un ataşament idolatru față de valorile materiale ale acestei lumi. În lumea modernă, se operează cu o reducție antropologică, în care ființele umane sunt văzute ca indivizi şi nu ca persoane în comuniune, competitive şi nu cooperative, consumiste şi materialiste şi nu duhovniceşti, cu vocație eshatologică. Această realitate reprezintă o mare provocare pentru Ortodoxie, care caută noi modalități de a-şi afirma identitatea şi de a da mărturie într-o lume pluralistă[168].

* * *

Sociologii religiilor care au încercat să explice cauzele succesului mişcărilor religioase în societatea contemporană au semnalat printre altele şi *o anumită confuzie care domneşte între credincioşi în legătură cu mântuirea*. Lucrurile sunt şi mai complicate în contextul în care nu se face o distincție clară între comunitatea protestantă istorică pe de o parte (luterani, calvini, reformați) şi noi mişcări religioase de origine protestantă şi creştină pe de altă parte, lucru care face ca masa de credincioşi, catolici sau ortodocşi, să le confunde uşor. Considerăm interesant faptul că, în opera multor sociologi, se face o apologie a „creştinismului autentic” promovat de noile mişcări religioase. Astfel, în lucrarea *Il relativismo religioso,* Massimo Introvigne arăta că, cu toate particularitățile lor adesea

---

[167] „Rapport of Inter-Orthodox Consultation „Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission”*,* Neapolis, Greece, 16-24 april, 1988, în *Orthodox Visions of the Ecumenism. Statements,* Messages and the Reports on the Ecumenical Movement (1902- 1992), compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, 1994, p. 142.

[168] Despre provocările pluralismului religios pentru Ortodoxie, a se vedea, *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation,* Emmanuel Clapsis (ed), WCC, Publications, Geneva, 2004; Bishop Hilarion Alfeyev, *The Ortodox Witness Today,* WCC Publications, Geneva, 2006; Vezi şi Acad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu *Iisus Hristos Patocrator*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române (E.I.B.M.B.O.R.) Bucureşti 2005; Idem, *Teologie şi cultură,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993 ; Idem, *Ortodoxie şi contemporaneitate,* Editura Diogene, Bucureşti 1996; Idem, *Biserica ortodoxă şi secularizare,* „Studii teologice”, an. XLVI, nr. 1-3, ian-apr. 1994, p. 35- 42; I.P.S. Dr. Damaskinos Papandreou, mitropolitul Elveției, *Biserică, societate, lume,* Iaşi, 1999; Preot Conf. Dr. Ştefan Buchiu, *Ortodoxie şi secularizare,* Bucureşti, 1999.

dezagreabile, acestea ne aduc o mărturie în sensul că privesc foarte serios rolul lor în istorie şi în societate (p. 220)[169].

La rândul său, sociologul francez Daniele Hervieu-Leger observa că problematica religioasă a mântuirii comportă astăzi o dublă reducţie la nivelul Bisericilor Tradiţionale Europene. Prima se referă la faptul că perspectiva venirii eshatologice a Regatului a fost absorbită de o nouă promisiune a viitorului: aceea orientată spre ideea de progres, spre idealul împlinirii cerului pe pământ. A doua se referă la desacralizarea istoriei şi la sfârşitul credinţei într-o mântuire terestră posibilă. Ca un răspuns la aceste tendinţe, noile mişcări religioase contemporane se arată campioane ale păstrării învăţăturilor evanghelice. *Mişcările conversioniste* propun o cale scurtă de intrare într-o viaţă radical nouă, plecând de la o experienţă a rupturii cu starea anterioară. În această categorie, mişcările protestante de tip pietist şi mişcările harismatice catolice nu sunt singurele expresii ale conversionismului: Martorii lui Iehova, Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea şi Mormonii relevă în mod egal acest model. A doua categorie este formată din mişcările de raţionalizare spirituală, care oferă individului căi progresive de reaşezare într-o ordine spirituală ca urmare a intrării într-o disciplină de viaţă precisă şi nu în ultimul rând mai ales noile mişcări religioase de factură orientală[170].

Acest discurs confuz sau prea puţin accentuat, referitor la destinul ultim al omului şi al umanităţii în general a devenit în ultimul timp o preocupare pentru Biserica Romano Catolică. Cardinalul Josef Tomko arată că în societatea contemporană este imperativ necesar să se studieze profund problema mântuirii[171]. Este nevoie mai întâi să se clarifice motivaţia misionară a Bisericii şi a misionarilor înşişi. În al doilea rând, conceptul de mântuire a devenit foarte vag în ultimii ani şi de aceea precizarea lui se impune cu necesitate. În al treilea rând, conciliul Vatican II a inaugurat o atitudine diferită faţă de celelalte corpuri religioase creştine şi faţă de non-creştini şi, în lumina dialogului cu aceste religii, catolicismul trebuie să-şi definească clar identitatea. Astfel, în catolicism şi în lumea creştină în general există o varietate de opinii în legătură cu mântuirea. Există teorii care socotesc prioritar dialogul cu alte religii pe temeiul că toţi împreună

---

[169] Massimo Introvigne, *Il relativismo religioso sul finire del secondo millenio,* "Grupo di ricerca e di informazione sulle sette", Libreria Vaticana, 1996*,* p. 220

[170] Daniele Hervieu-Leger, *La religion en miettes ou la question des sectes,* Paris 2001, p. 92

[171] Josef Tomko, „Missionary Challenges to the Theology of Salvation. A Roman Catholic Perspective"*,* în *Sharing the Book. Religious Perspectives on the Right and Wrong Proselytism,* John White and Richard C. Martin (ed.), New York, 1999, p. 174-200.

trebuie să lupte pentru reînnoirea lumii. După Cardinalul Josef Tomko, acest lucru înseamnă să înlocuieşti evanghelizarea cu scopul ei.

Cardinalul Josef Tomko arată că astăzi se promovează o înțelegere greşită a mesajului Împărăției lui Dumnezeu. Uneori acesta este redus la a promova valorile împărăției lui Dumnezeu, fără să se țină cont că Împărăția s-a stabilit mai întâi în moartea şi învierea Mântuitorului Iisus Hristos şi de aceea se naşte mai întâi în inimile credincioşilor şi numai astfel societatea umană poate să devină Împărăția lui Dumnezeu; alteori se tinde să se identifice Împărăția lui Dumnezeu exclusiv cu Biserica, când Biserica se străduie să fie Împărăția lui Dumnezeu şi să promoveze valorile acesteia. În sfârşit, împărăția nu este numai o realitate pur spirituală, ea îşi găseşte expresia în valorile de dreptate, pace, libertate pentru toți. „Împărăția lui Dumnezeu are dimensiune spirituală, eshatologică, temporală şi misiunea creştină nu poate fi redusă la una din acestea, fără ca în acelaşi timp să falsifice sau să distorsioneze sensul misiunii creştine”[172].

Autorul îşi propune să discute trei probleme care i se par esențiale în misiunea Bisericii: conținutul mânturii, planul divin al mânturii şi scopul creştin al misiunii. El arată că în centrul misiunii trebuie să stea Mântuitorul Hristos[173] şi nu ideea că misiunea trebuie să perpetueze să-şi extindă Biserica. Referindu-se la ideea potrivit căreia toate credințele sunt drumuri care duc la mântuire, el arată că Dumnezeul creației şi al istoriei este acelaşi cu Dumnezeu care S-a revelat în istorie prin Mântuitorul Hristos. Este un non-sens să se afirme pe de o parte, că toți oamenii au o origine comună, iar pe de alta, că există mai multe căi spre mântuire. Astfel, este necesar să se afirme cu tărie centralitatea, unicitatea şi semnificația universală a persoanei divino-umane a Mântuitorului Iisus Hristos pentru mântuirea oamenilor, să se afirme semnificația absolută şi universală a mesajului creştin pentru mântuire[174] şi misterul pascal al Bisericii. Convertirea şi mântuirea sunt procese prin care făpturile umane sunt asimilate la chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, iar Biserica nu este altceva decât comunitatea de credincioşi care au acceptat revelația lui Dumnezeu şi care se străduie să manifeste misterul pascal al Mântuitorului Hristos în viețile lor[175].

---

[172] *Ibidem,* pp. 196-197

[173] „Evanghelizarea trebuie să fie înțeleasă că mărturie despre viața lui Hristos şi despre viața noastră în Hristos...problema misiologică este în ultimă instanță una hristologică şi soteriologică”, *Ibidem*, p. 186

[174] *Ibidem*, p. 191

[175] A se vedea şi Claude Geffre, *La mission de l'Eglise a l'age de l'oecumenisme inter-religieux,* „Spiritus” (1987), p. 6

Noile mişcări religioase neagă în general divinitatea Mântuitorului Iisus Hristos, reconstruind pe alte baze personalitatea Lui, în timp ce accentuează că numai fondatorii lor au primit ceva nou, necunoscut înainte, că această nouă revelaţie le depăşeşte pe toate care au fost înainte. De aceea, „mântuirea" oferită de ele se bazează pe alte mijloace decât pe harul lui Dumnezeu[176].

Ori relativizarea ideii de „mântuire în Hristos" este foarte populară în creştinismul apusean şi este promovată chiar de anumite medii teologice, în ideea de a conferi ecumenismului noi valenţe. În dorinţa de a se lărgi cât se poate de mult frontierele Bisericii s-au făcut concesii foarte mari pluralismului religios şi astfel există pericolul de a minimaliza importanţa credinţei în Mântuitorul Hristos şi necesitatea unei vieţi morale ca arvună a vieţii celei veşnice. Aserţiunea că în religiile necreştine există elemente mântuitoare este prezentă în numeroase documente papale post-conciliare, ca *Evanghelii Nuntiandi* (8 decembrie 1975). Teoria mânturii universale, care îşi are rădăcinile în conceptul de *apokatastasis ton panton* al lui Origen, este în mare vogă. Astăzi noţiunea de mântuire universală este asociată cu opera teologului catolic Hans Urs von Balthasar, al cărui universalism continuă să suscite multe dezbateri în Biserica Romano Catolică[177]. Pentru Hans Urs von Balthasar, îndurarea lui Dumnezeu ne determină să sperăm că toţi vor fi salvaţi şi că iadul este destinat doar îngerilor căzuţi[178]. Iar această speranţă este posibilă deoarece îndurarea şi iubirea lui Dumnezeu nu au limite.

---

[176] În *Il destino dell'uomo secondo i catolici e secondo le sette,* Gruppo di Ricerca e di informazione sulle sette, Editrice Leuman, 1991 se face o analiză a „ofertelor" eshatologice ale principalelor NMR care acţionează în societăţile apusene. Giovanni Marinelli, preşedintele GRIS la acea dată, referindu-se la destinul omului în iehovism („Il destine dell'uomo nel geovismo", p. 77-99) arată că acesta este inacceptabil din cauză reprezintă o insultă a dragostei lui Dumnezeu pentru oameni şi că rezultă dintr-o distorsiune incalificabilă a textelor biblice. Referitor la cazul mormon a se vedea Massimo Introvigne (*Il destino dell'uomo nella telogia dei mormoni,* p. 101-125) care prezintă însă o perspectivă sociologică. A se vedea de asemenea Mariasusai Dhavamony, *Salvation offered by sects. A Theological Analysis and Evaluation,* „Studia Missionalia", vol. 41/ 1992, p. 325-352.

[177] În special Hans Urs von Balthasar*, Was düren wir hoffen?*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1986 (103 p.) şi *Kleiner Diskurs über Hölle*, Ostfildern: Schwabenverlag 1987 (54 p.), traduse în engleză de David Kipp and Lothar Krauth, *Dare We Hope "That All Men Be Saved"? With a Short Discourse on Hell*, San Francisco: Ignatius Press 1988, (245 p.).

[178] Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope*..., p. 44-45 şi p. 154. Pentru o explicaţie a opiniei lui Hans Urs von Balthasar despre mântuire, a se vedea: James T. O'Connor, *Von Balthasar and Salvation*, „Homiletic and Pastoral Review" nr. 89 (iulie 1989),

Această teorie a fost dezvoltată şi de teologul catolic Karl Rahner. Într-un studiu foarte interesant de dogmatică comparată, Ludlow Morwenna arată că teologia lui Karl Rahner se structurează, ca şi cea a Sfântului Grigore de Nyssa în jurul ideii că „Dumnezeu va fi totul în toate » şi că, din această perspectivă, nu se poate vorbi de existența eternă a răului care ar fi incompatibilă cu natura lui Dumnezeu[179]. Din cauza libertății umane şi în particular a libertății de a spune „nu" lui Dumnezeu, iadul este *o posibilitate* pentru fiecare[180]. Dar este posibil şi ca *toți* să fie salvați. Argumentația lui se învârte în jurul termenilor de *speranță* (că toți vor câştiga raiul) şi *posibilitate* (că unii ar putea merge în iad). El nu consideră, de exemplu textul de la I Corinteni XV, 28, ca un argument că toți vor fi salvați ci ca expresie a voinței lui Dumnezeu ca toți să fie mântuiți. A pune sub semnul întrebării posibilitatea pedepsei veşnice are implicații şi în activitatea misionară. Sfânta Scriptură menționează clar că la judecată dreptul va învia spre viață iar păcătosul spre judecată. În concluzie, în viziunea lui Karl Rahner, orice om are posibilitatea de a fi în contact cu Dumnezeu şi de a răspunde afirmativ sau negativ la chemarea Lui.

Afirmații de acest gen nu au făcut decât să întrețină opiniile ce puneau creştinismul pe picior de egalitate cu alte religii şi care afirmau că Mântuitorul Iisus Hristos nu este decât o manifestare printre altele a Cuvântului lui Dumnezeu în istoria religioasă a umanității; că Duhul Sfânt nu este nimic altceva decât numele creştin dat unui spirit divin universal, întâlnit în multe experiențe religioase; că dogma întrupării nu este deosebită mult de avatarul din tradiția hindusă, etc. Sperăm ca dogmatiştii ortodocşi contemporani să se aplece cu mai multă responsabilitate asupra

---

p.10-21; James T. O'Connor, *The hidden manna: a theology of the Eucharist,* San Francisco: Ignatius Press 1988, (376 p.).

[179] *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner,* Oxford 2000 (304 p.)

[180] „Hell" în, Karl Rahner, *Encyclopedia of theology: the concise Sacramentum Mundi*, New York: Crossroad 1982 p. 602-604. Karl Rahner accentuează că posibilitatea de a spune « nu » lui Dumnezeu este sinonimă cu o contradicție auto-distrugătoare a ființei umane, căci ea implică negația existenței personale înseşi. Karl Rahner insistă asupra faptului că natura iadului nu se datorează pedepsei divine, ci timpului libertății umane. Eternitatea lui nu are altă cauză decât respingerea liberă şi conştientă a auto-comunicării lui Dumnezeu. Ceea ce Scriptura numeşte iad trebuie să fie reconsiderat, admițând că Mântuitorul Hristos a pronunțat *un discurs amenințător* la adresa celor din timpul Său. „Metaforele prin care Iisus descrie pedeapsa veşnică a omului *ca posibilitate* care îl amenința în acel moment ia forma reprezentărilor din apocaliptica contemporană" (*Ibidem*, p. 603). În cuvintele Lui, tema „focului" nu este nimic altceva decât „aspectul cosmic, obiectiv al pierzaniei, care este dincolo de conştiință".

acestor puncte doctrinare viu disputate şi azi găsind soluţii în duhul patristic şi liturgic al Bisericii Ortodoxe[181].

Acest excursus cu nuanţe sociologice, teologice şi misionare şi-a propus să sublinieze faptul că există o strânsă legătură între criza de identitate a societăţii de azi şi provocarea noilor mişcări religioase pentru Bisericile Tradiţional Europene. Acestea sunt obligate să demareze o reconstruire a discursului lor şi să-şi reorienteze misiunea înspre interior. Precizarea unor atitudini la nivel dogmatic şi sacramental devine evidentă în anumite situaţii. Biserica este un organism viu care se construieşte şi reconstruieşte continuu din punct de vedere uman şi, dacă acest proces este viguros şi vizibil sub asistenţa Duhului Sfânt, misiunea ei în societate se realizează în mod firesc şi natural. Am fost obişnuiţi să avem o atitudine de răspuns faţă de provocări şi nu am sesizat adeseori că ele sunt semnale clare pentru nevoia unei reconstrucţii din interior, la nivel uman, a corpului eclezial. O reînnoire reală dorită în Biserica Ortodoxă trebuie să pornească de la astfel de premise. Altminteri, ignorarea lor sistematică poate aduce deservicii însemnate poziţiei şi mărturiei eficiente a Bisericii Ortodoxe în societate.

[181] O poziţie meritorie în această problemă este prezentată şi în studiul Pr. Lect. Dr. Gheorghe Holbea, „Identitatea şi globalizare în viziunea creştin ortodoxă", apărut în volumul *Globalizare şi identitatea naţională*, în care sunt publicate comunicările simpozionului cu acelaşi nume care a avut loc la Bucureşti (18 mai 2006) sub patronajul Ministerului Administraţiei şi Internelor, Editura Ministerului Administraţiei şi Internelor, Bucureşti 2006, p.85-111.

OMUL SECOLULUI AL XXI – LEA: ÎNTRE DUMNEZEU DUPĂ HAR SAU SUPRAOM

Pr. lect. univ. dr. Petre COMŞA

1. Dumnezeul după har

Sfântul Vasile cel Mare, din dorința de a-i face pe tineri să o apuce pe drumul virtuții, le-a spus următoarea povestioară: "Pe când Hercule era tânăr şi se gândea pe ce cale să apuce, pe aceea care prin osteneli duce la virtute sau pe cea uşoară, s-au apropiat de el două femei; erau virtutea şi viciul. Una era împodobită cu tot felul de podoabe şi înconjurată de un roi de plăceri, iar cealaltă era istovită şi slabă, cu privirea aspră, care nu i-a făgăduit, ceva uşor sau plăcut, ci nenumărate sudori, osteneli şi primejdii, iar ca răsplată îndumnezeirea. Până la urmă Hercule a ales virtutea."[182]

Asemenea lui Hercule, fiecare om este pus să aleagă. Astfel în *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, ni se spune, că în tinerețe, într-o zi, acesta "s-a rugat în taină toată ziua, până ce a venit noaptea. Atunci a adormit puțin şi a văzut în somnul său că se afla în nişte palate împărăteşti. Chemându-l, Împăratul i-a spus

- Vrei să îmi slujeşti cu tot sufletul şi să te fac una din căpeteniile palatului Meu?
- Există cineva, Stăpâne, care să nu vrea binele său? – i-a răspuns Andrei. Eu, în tot cazul doresc mult aceasta.
- Dacă doreşti aceasta, încearcă gustul Împărăției Mele.

Şi în acelaşi timp i-a oferit să mănânce ceva care semăna cu zăpada şi era atât de

dulce şi de gustos, pe cât nu poate omul să îşi închipuie. De cum a mâncat-o Andrei a spus:

- Mai dă-mi, Te rog, şi alta pentru că mâncând-o, am simțit că bine miresmează ca un mir dumnezeiesc.

Acela i-a dat a doua oară ceva care semăna cu gutuia. Aceasta era însă mai acră şi

[182] Sfântul Vasile Cel Mare , Omilia a XXII-a, *Către tineri, cum pot întrebuința cu folos literature scriitorilor elini*, Scrieri, Parta I, Colecția <<PSB>>, Trad. Pr.Dr. Fecioru, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1986, pg. 572.

mai amară decât absintul. De îndată ce a mâncat-o s-a arătat dezamăgit şi a uitat gustul de mai înainte. Văzându-l întristat, Împăratul i-a spus:

- Ai văzut că nu poți suferi amărăciunea mâncării? Ți-am dat să înțelegi modul cel mai desăvârşit, prin care poate cineva să Mă slujească. Aceasta este exact *calea cea strâmtă şi îngustă, care duce la viață*. (Matei 7,14)
- Mi se pare amar lucrul, Stăpâne. Cine poate să-Ți slujească, mâncându-l?
- Amarul ți-l aminteşti, - i-a răspuns Împăratul. Dar dulcele de ce l-ai uitat? Înainte de amar nu ți-am dat dulcele?
- Da, Stăpâne, dar mi-ai spus că seamănă cu amarul <<*calea cea îngustă*>>.
- Nu, este altcumva! Calea aceasta se află între amar şi dulce. Amarul sunt ostenelile şi nevoințele, în timp ce dulcele şi plăcutul sunt răcorirea, odihna şi mângâierea pe care le oferă bunătatea Mea celor ce se întristează pentru Mine. Nu ofer aşadar numai amarul, nici iarăşi numai dulcele, ci când pe unul, când pe altul; unul urmează celuilalt. Dacă vrei să-mi slujeşti, spune-Mi, ca să ştiu.
- Dă-mi iarăşi să le încerc şi Îți voi spune, - a răspuns fericitul

Acela i-a dat mai întâi amarul. Atunci Andrei, foarte întristat, I-a spus:

- Nu pot să-Ți slujesc şi mănânc din acesta. Este amar şi nesuferit.

Împăratul a zâmbit şi scoțând din sânul Său ceva ca de foc şi înflorit care mirosea frumos i-a spus:

- Ia şi mănâncă, pentru ca să le uiți pe toate.

Luând el într-adevăr şi mâncând, vreme îndelungată a simțit atâta plăcere, dulceață şi bucurie, încât se afla afară de sine. Credea că trăieşte într-o mireasmă covârşitoare, într-o slavă şi o veselie de negrăit. Când şi-a revenit, a căzut la picioarele Acelui mare Împărat şi L-a rugat:

- Miluieşte-mă, bunule Stăpâne, şi mă primeşte ca să-Ți slujesc, fiindcă am înțeles cu adevărat ca slujirea Ta este foarte plăcută
- Crede-Mă, - i-a spus Acela – că din bogățiile mele aceasta este cel mai neînsemnată. Dacă însă Îmi vei sluji, cele pe care le am vor deveni ale tale şi te vor face moştenitor Împărăției Mele.

Aşa a vorbit Împăratul şi l-a lăsat să plece. Atunci când fericitul s-a deşteptat, păstra în mintea sa toate acestea, însă, fiind întru totul copleşit, nu putea să şi le explice."[183]

Aşadar, soluția ca tânărul să pornească pe calea virtuții, a îndumnezeirii după har, este ca <<*să guste şi să vadă că bun este Domnul*>> (Ps. 33,8). Astfel, şi în Viața Sfintei Teodora de la Sihla, ni se spune: "Teodora înțelesese de mult cât de bună este viețuirea cea după voia

[183] ***, *Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos*, Trad. Ieroschim Ştefan Lacoschitiotul, Ed. <<Evanghelismos>>, 2002, Sfântul Munte Athos, p. 29-31.

lui Dumnezeu. Cât de dulce este virtutea când, dobândind <<frica fericitelor porunci>>, calci toate poftele trupului şi petreci o vieţuire duhovnicească. Dulceaţa virtuţii – aceasta este descoperirea Teodorei, căutării căreia i se dedicase de mulţi ani: dulceaţa credinţei, a nădejdii, a dragostei, a bunătăţii, a dreptăţii şi a rodului acestora, pacea duhovnicească – reprezenta hrana ei zilnică."[184]

Prin urmare, dulceaţa virtuţii! A virtuţii creştine a cărei esenţă stă în prezenţa lui Dumnezeu în noi… Izvorând din acelaşi Dumnezeu, virtutea trebuie să fie pentru toţi aceeaşi, ea e o virtute unitară… Dar dacă virtutea are o unitate, este una, prin aceasta nu i se ridică diversitatea şi nici deosebirile graduale… Ţinând seama de diferitele raporturi sau referinţe ale omului credincios, virtutea va lua înfăţişări felurite, care însă toate vor fi derivări ale unicului principiu de virtute; în acest sens, se poate vorbi despre felurite şi despre gradele virtuţii creştine."[185]

De aceea pentru a avea virtutea una, creştinul trebuie să cultive toate virtuţile. Virtutea una este ca un pahar făcut din foiţe de aur. Este suficient să lipsească o foiţă şi se scurge tot harul (Sfântul Simeon Noul Teolog).

Şi pentru a avea dulceaţa virtuţii una nu este suficient să avem numai toate virtuţile, dar acestea trebuiesc să fie într-o proporţie, ca să fie armonie între ele. Nu ne împlinim numai fiind foarte stricţi şi supercorecţi în obţinerea virtuţilor, ci având armonie între ele. Rămânând numai la strictеţe şi supercorectitudine apare „o primejdie mult mai adâncă – pierderea savorii Ortodoxiei... <<Strictеţea>> nu ne va mântui, dacă nu vom mai avea simţământul şi gustul Ortodoxiei."[186]

În acelaşi sens, la întrebarea: „Ce însemnează: <<*cântaţi cu înţelegere*>>(Ps. 46, 7)?, Sfântul Vasile cel Mare răspunde: Ceea ce este la mâncăruri gustul calităţii fiecărui fel de mâncare, aceasta este înţelegerea cuvintelor Sfintelor Scripturi. Pentru că spune: <<*cerul gurii gustă bucatele, iar mintea înţelege cuvintele*>>(Iov 12, 11). Deci, dacă cineva îşi rânduieşte sufletul din puterea fiecărui cuvant, cum îşi rânduieşte gustul din calitatea fiecărui fel de mâncare, unul ca acesta a împlinit porunca cea care spune: <<*cântaţi cu înţelegere*>>."[187]

Astfel este omul virtuos, astfel este omul când ajunge dumnezeu după har. „Rugăciunea lui atunci este numai să se facă voia lui Dumnezeu.

---

[184] Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Cuvioasa Teodora de la Sihla*, în vol. *Sfinţi români şi apărători ai Legii strămoşeşti*, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1987, p. 433 – 434.

[185] Mitropolit Dr. Nicolae Mladin (coordonator), *Teologia morală ortodoxă*, vol. 1, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1979, p. 359 – 360.

[186] Ieromonahul Damaschin, *Viaţa şi lucrările Părintelui Serafim Rose*, Trad. Constantin Făgeţean şi pr Constantin Jinga, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, p. 468.

[187] Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mici*, Scrieri, Partea a doua, Colecţia <<PSB>>, Trad. Prof. Iorgu D. Ivan, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1989, p. 442.

Şi, din când în când, în timpul rugăciunii este răpit de dragostea lui Iisus. Şi mulţumind Domnului fără încetare pentru atâtea binefaceri, mintea lui este răpită în multă mirare şi admiraţie. Şi suflarea harului dumnezeiesc pătrunde în gura lui. Şi Hristos domneşte întru el. Şi, după ce trece puţin de la această vedere dumnezeiască, acesta devine ca şi când nu ar mai avea trup."[188]

„O, măreţie cerească! O, slavă şi cinste a omului! Este ţărână umilă, dar este şi suflare dumnezeiască!

...Când a ieşit de la Dumnezeu, suflarea dumnezeiască era binemirositoare."[189]

Aşa este şi acum suflarea oamenilor sfinţi. Astfel Gheron Iosif ne spune despre Gheron Ignatios, că „în timpul rugăciunii gura lui răspândea mireasmă, încât se bucura nespus cel care vorbea cu el."[190] Tot aşa troparul Sfântului Ioan Gură de Aur ne arată că „din gura sfântului ca o lumină de foc strălucind harul, toată lumea a luminat." În acelaşi sens, citind în Viaţa Sfântului Grigorie Decapolitul ni se relatează că acesta „şezând şi vorbind cu ucenicul său, acesta a văzut ieşind din gura Cuviosului foc şi lumina toată faţa lui, căci dădea raze ca soarele."[191]

Şi ca să nu cadă din această stare „omul ajuns dumnezeu după har, este întemeinicit în credinţa că tot ce are este de la Dumnezeu. El are cugetul şi credinţa că este nimic, iar Dumnezeu şi harul Său cel atotputernic sunt totul. Acesta renunţă la propria libertate, ... libertatea nu se mai autodetermină. În Împărăţia lui Dumnezeu nu este vreo persoană care acţionează de la sine; Dumnezeu lucrează întru toate, ... puterea lui Dumnezeu pătrunde în duhul omului şi îşi începe lucrarea sa atotcupriunzătoare. Aşadar, condiţia unirii cu Dumnezeu este desăvârşita încredinţare în mâinile Lui. Încredinţarea noastră în mâinile lui Dumnezeu este cea mai profundă şi mai preţioasă faptă a noastră. ... Lăsarea necondiţionată în voia lui Dumnezeu este atât de impresionantă şi de frumoasă – şi atât de plină de roade! ...

Cel ce s-a afierosit lui Dumnezeu sau a fost învrednicit de acest dar începe să lucreze cu El şi să petreacă în El. Voinţa liberă nu este nimicită; ea se manifestă pe deplin, pentru că predarea de sine nu este un act final şi irevocabil, ci este o lucrare repetată neîncetat. Nevoitorul se încredinţează

---

[188] Gheron Iosif, *Mărturii din viaţa monahală*, vol. II, Trad. Pr. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 168.
[189] *Ibidem*, p.87.
[190] *Ibidem*, vol. I, p. 71.
[191] ***, *Vieţile Sfinţilor pe luna noiembrie*, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1993, p. 384.

lui Dumnezeu, Care îl primeşte şi lucrează în el sau prin puterile lui. Aceasta este viaţa duhului nostru celui dumnezeiesc şi adevărat."[192]

2. Supraomul

Am prezentat câteva aspecte ale omului ajuns Dumnezeu după har, ale omului care s-a înscris pe drumul virtuţii, *pe calea cea strâmtă şi îngustă, care duce la viaţă* (Matei 7,14). De fapt am prezentat numai partea cea dulce a acestei căi, deoarece numai cunoaşterea dulcelui ne face să ne înscriem pe această cale şi să suportăm amarul ei. Şi într-adevăr mult dulce ne dă Dumnezeu pentru că în momentul „când omul se vede pe sine ca pe cel mai de nimic tot ce există, atunci nedespărţit de cunoaştere de sine se dă omului cunoaşterea lui Dumnezeu, care se numeşte la Sfinţii Părinţi <<vederea>> adevărului ... Domnul Se dă pe Sine să fie cunoscut şi să fie gustat, ceea ce conţine împlinirea esenţială a vieţii omeneşti. Acesta este un mare dar şi o răsplată care nu se poate compara cu nimic... Iar unde sunt darurile, acolo este şi Însuşi Dătătorul de daruri – Dumnezeu."[193]

Dar până să ajungă la desăvârşire, diavolul caută să înşele, şi pe mulţi înşeală, că "harul lui Dumnezeu de către el poate fi atras;" "el crede că luptele şi nevoinţele lui aduc harul; el crede că harul i-a fost dat ca plată pentru ostenelile lui".[194]

E prima ispită a celui rău, prin care îl îndepărtează pe om de credinţa că "el este nimic şi Dumnezeu e totul", şi îl înscrie pe drumul autonomiei. E prima breşă care se face în relaţia dintre om şi Dumnezeu. Dar cel rău nu se mulţumeşte cu atât, şi e mult până ce omul intră pe drum greşit, că după aceea se îndepărtează din ce în ce mai mult.

Şi astfel începând cu "modernitatea, omul a transferat centrul de gravitaţie al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în faţa Divinităţii, încât consideră voinţa lui Dumnezeu ca un fel de atentat împotriva propiei lui libertăţi. În această concepţie antropocentristă, omul se realizează prin el însuşi, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacrul este principalul obstacol în calea libertăţii lui, şi nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacrul din natură".[195]

---

[192] Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Calea spre mântuire*, Trad. Bogdan Pârâială, Ed. Bunavestire, Bacău, 1999, p. 357 – 361 .

[193] Fericitul Arhiepiscop Antonie Mărturisitorul, *Calea lucrării lăuntrice*, Schitul Prodromu, 2002, p. 98.

[194] Gheron Iosif, *op. cit.*, vol. II, p. 156 – 157.

[195] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, 2001, Bucureşti, p. 11 – 12 .

Aşa este, căci în perioada iluminismului omul se închină propiei sale raţiuni. Imperativul kantian: << Îndrăzneşte să cunoşti! >>[196] a dat omului aripi în dorinţa lui de a se elibera de Dumnezeu şi de a stăpâni natura. Dar, dintre teoriile ştiinţifice care explicau natura, s-au adoptat, nu cele adevărate, ci acelea care eliminau pe Dumnezeu din viaţa omului. Aşadar, deşi se susţinea obiectivitatea ştiinţifică, în realitate ştiinţa a devenit subiectivă.

Putem exemplifica cele spuse cel mai bine cu Teoria evoluţiei a lui Darwin. Darwin avea el însuşi multe îndoieli privind evoluţia prin selecţie naturală. Astfel, referitor la originea ochiului a scris aceste cuvinte: << A presupune că ochiul (cu atât de multe părţi lucrând împreună)... s-a format prin selecţie naturală, pare recunosc în mod deschis, absurd în cel mai înalt grad >>.[197]

"Darwin însuşi era un om de ştiinţă precaut, muncind până la epuizare. Dar alţii, mai ales T. H. Huxley şi Herbert Spencer au înşfăcat ideea lui Darwin, folosind-o spre a explica că putem avea design fără creaţie, fără Designer... Ei nu erau mulţumiţi să trateze selecţia naturală ca un simplu proces ecologic observabil. Ei au insistat în a transforma selecţia naturală în piatra de încercare a unei noi filosofii, o << religie fără revelaţie >>, cum a numit-o mai târziu Julian Huxley. Pentru ei, ca şi pentru mulţi alţii, adevărata semnificaţie a evoluţiei darwiniste era religioasă şi filosofică, nu ştiinţifică. Aceşti evoluţionişti, care visau să explice design-ul fără creaţie"[198], fără Designer.

În continuare, deşi evoluţia nu are nici o dovadă ştiinţifică, a fost păstrată numai pentru a-L îndepărta pe Dumnezeu din creaţie. Aşa este, pentru că evoluţia prin selecţie naturală s-a dovedit greşită, pentru că aceasta implica existenţa unui mare număr de fosile din faza de trecere între specii, ceea ce nu s-au găsit. Atunci, tot ca o luptă împotriva lui Dumnezeu, s-a inventat neodarvinismul, adică evoluţia prin mutaţii. Şi acesta s-a dovedit greşit pentru că mutaţiile nu duc la evoluţie , ci la boli şi degenerare. Atunci a apărut post neodarvinismul, care susţine evoluţia prin restructurarea radicală a întregului ADN, teorie prin care nu este nici o dovadă ştiinţifică. Şi, cu toate că ştiinţa creaţionistă corelează mai bine datele existente şi predicţiile ei sunt mai bune, totuşi se păstrează evoluţionismul numai din dorinţa de a nu-L primi pe Dumnezeu în viaţa omului.

---

[196] Idem, *Teologie şi cultură*, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1993, p. 68.
[197] Henry M. Morris, Gary E. Parker, *Introducere în ştiinţa creaţionistă*, Trad. Emil Silvestru, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 148.
[198] *Ibidem*, p. 135 şi p. 142.

Aşa este căci, biologul Michael Danton, într-un interviu la televiziune, întrebat care a fost, după opinia sa, cel mai important impact al cărţii lui Darwin, după mai bine de o sută de ani de la apariția ei, după o scurtă pauză Danton a răspuns că impactul principal a fost faptul că a făcut ateismul posibil sau cel puțin respectabil"[199]

Pentru aceasta s-au făcut eforturi uriaşe, ca să se creeze un om nou, care să se îndepărteze de idealurile creştine. Astfel F. Nietzsche spune despre "creştin că e animalul casnic, dobitocul (de turmă, animalul bolnav). Iar despre creştinism spune că a luat apărarea a tot ceea ce este slab, josnic, neizbutit, a făcut un ideal din împotrivirea față de instinctele de conservare, ale vieții puternice, ba chiar a corupt dreapta judecată a firilor celor mai puternice din punct de vedere intelectual, propovăduindu-le că valorile superioare ale intelectualităților nu-s decât păcate, rătăciri şi ispite. Pilda cea mai vrednică de plâns este coruperea lui Pascal, care crede în stricăciunea minții sale datorită păcatului din naştere, pe când ea nu era stricată decât prin creştinismul său!"[200]

De aceea la întrebarea: << Care este cel mai vătămător viciu? >>, el răspunde: << Mila ce-o simte fapta pentru cei dezmoşteniți şi slabi: Creştinismul >>[201]

Se instaurează un nihilism distructiv a tuturor valorilor creştine, pentru a apare un pământ nou şi un om nou. Cum e acest om nou? Spune el: "Ne-am schimbat felul nostru de a vedea . Am devenit mai puțin pretențioşi în toate lucrurile. Nu mai scoborâm pe om din << spirit >>, din << dumnezeire >>, noi l-am aşezat iarăşi printre animale. E pentru noi animalul cel mai puternic, pentru că e cel mai viclean: spiritualitatea noastră e urmarea acestui lucru".[202]

Acestui om nou Freud îi dă principiul plăcerii[203], Marx, Engels, Lenin îi dau revolta, violența, revoluția.[204]

Dar toate acestea nu duc decât la omul blazat, omul absurdului, al abisului, al nihismului pasiv, care se închină zeului Nimicului[205]. Se împlineşte astfel definiția nihismului absolut dată de Friedrich Nietzsche:

---

[199] *Ibidem*, p. 135.
[200] Friedich Nietzsche, *Anticristul*, Ed. Antet, p. 6-7.
[201] *Ibidem*, p. 6.
[202] *Ibidem*, p. 15.
[203] Părintele Galeriu, *Psihanaliza şi Dreapta Credință a Bisericii,* Ed. Harisma, Bucureşti, 2005, p. 17.
[204] Seraphim Rose, *Nihilismul*, Trad. Irina Dogaru, Ed. Anastasia, Bucureşti, p. 92.
[205] *Ibidem*, p. 80.

"Nu există adevăr, nu există. << lucru în sine >>. Acesta este nihismul, şi încă în forma sa extremă"[206].

Dar diavolul nu se mulţumeşte nici cu atât. El îi dă un sens omului, un ţel, îl face să dorească să fie supraom[207]. Omul zice că se crează pe el însuşi şi universul, dar de fapt el vrea să fie dumnezeu fără dumnezeu, vrea să fie supraom, crezând că aceasta îl face liber, dar el e sub înşelăciunea diavolului care îl face slujitor al lui Antihrist[208]. E perioada nihismului activ[209]. Astfel se fac afirmaţii precum cele ale lui Jeremy Rifkin: "Noi creăm lumea, şi pentru că o facem, nu ne mai simţim constrânşi de forţe exterioare. Nu mai trebuie să ne justificăm comportamentul, căci noi suntem acum arhitecţii universului. Nu suntem responsabili în faţa a nimic altceva din afara noastră, căci noi suntem împărăţia, puterea şi slava, în vecii vecilor"[210].

Dar cum arată supraomul? Arta ni-l reprezintă cel mai adesea ca pe un monstru. El se naşte deformat, reprezintă o << mutaţie autentică >> … Se naşte o nouă specie, creatura adâncurilor mai profunde, subumanitatea[211].

Supraomul e reprezentat în artă ca un monstru. Şi într-adevăr este reprezentat astfel, pentru că şi ştiinţa îl prezintă astfel. Spuneam că în ultima forma a evoluţionismului, postneodarvinismului, biologul "Gould susţine că evoluţia se produce prin paşi uriaşi, restructurări radicale ale întregului ADN, producând ceea ce el numeşte << monştri dătători de speranţă >>"[212].

Iar la aceasta contribuie şi eugenia[213].

Aşadar acesta este sfârşitul istoric al nihismului, Împărăţia lui Antihrist. Dar sfârşitul lui spiritual este iadul, când nihismul va fi biruit pentru totdeauna. Nihilismul nu e înfrânt numai pentru că visul său despre rai sfârşeşte în nefericirea eternă; pentru că e prea dezamăgit pentru a mai crede cu adevărat în acel rai, prea stăpânit de mânie şi revoltă pentru a mai face şi altceva în afară de a distruge acest rai. Nihilistul e înfrânt mai

---

[206] John Marler, Andrew Wermuth, *Tinerii vremurilor de pe urmă*, Trad. Felix Truşcă, Ed. Sofia, Bucureşti, 2002, p. 67.
[207] Seraphim Rose, *op.cit*., p. 104.
[208] *Ibidem*, p. 108.
[209] Friedich Nietzsche, *Voinţa de putere*, Trad. Claudiu Baciu, Ed. Aion, 1999, p. 20.
[210] Henry M. Morris, Gary E. Parker, *op.cit*., p. 75.
[211] Seraphim Rose, *op.cit*., p. 95-96.
[212] Henry M. Morris, Gary E. Parker, *op.cit.,* p. 174.
[213] Gheorghe Sandu (Ieromonah Grigorie) şi colaboratorii, *Dreptul omului de a nu fi supus selecţiei, în vol. Educaţia în Bioetică şi Drepturile Omului în România*, Bucureşti, 2006, p. 315.

degrabă pentru că în iad dorința lui cea mai fierbinte , nihilizarea lui Dumnezeu, a creației şi a lui însuşi se dovedeşte zadarnică"[214].

3. Atitudinea dumnezeului după har față de supraom

Iată cu ce vine Uniunea Europeană! Bineînteles, aceasta este o extremă spirituală a Uniunii Europene. Dar această extremă reprezintă destul de mult. Nu este evoluția, zeul multor guvernanți ai Uniunii Europene? Julian Huxley, nepotul lui Thomas Henry Huxley, (cel care a luptat pentru impunerea darvinismului împotriva creaționismului) este cel care a fondat neodarvinismul şi a fost principala personalitate la Centenarul Darwin. Dar el este şi inițiatorul unei religii naturaliste numite umanism evoluționist, precum şi secretarul fondator al UNESCO, Organizația Culturală, Ştiințifică şi Educativă a Națiunilor Unite"[215].

Dar cineva poate spune că această viziune este prea pesimistă. Poate arăta că în Uniunea Europeană sunt mulți oameni bineintenționați, care vor să ne aducă bunăstare materială, asistentă socială, siguranță politică, lupta împotriva corupției, etc. Aşa este, dar ei aduc bunuri numai pentru lumea aceasta. Lumea este totul, iar Dumnezeu este nimic. Dacă pentru dumnezeul după har "Lumea este nimic şi Dumnezeu este totul", în schimb pentru nihilist, pentru supraom, "lumea este totul, iar Dumnezeu este nimic[216]". Aceasta ne arată prăpastia dintre cele două drumuri.

Ce este de făcut? Ce atitudine ia dumnezeul după har față de supraom? Am văzut că prima ruptură între om şi Dumnezeu se face atunci când omul consideră că primeşte harul prin nevoințele sale, nu ca dar al lui Dumnezeu. "Primind minciuna drept adevăr, firesc este să înceapă să spună şi să învețe că omul vrea, dar nu face. Că, dacă vrea şi se sileşte, el poate deveni sălaş al harului. Şi luptându-se cu mânie împotriva celor care nu sunt de acord cu ei, puțin căte puțin cad în rătăcire şi devin robi ai demonului, spunând că toți se vor duce în iad, pentru că nimeni nu are cunoştința în afară de ei"[217].

Dumnezeul după har se luptă să nu cadă şi el în această ispită, să considere că omul dacă vrea face, şi harul îl primeşte datorită ostenelilor sale. De aceea "începe să gândească spunând în sine: << O, umilule şi netrebnicule! Unde este ceea ce spuneai, cum că ceilalți nu se nevoiesc şi

---

[214] Seraphim Rose, *op.cit*., p. 108.
[215] Idem, *Cartea Facerii, Crearea lumii şi omul începuturilor*, Trad. Constantin Făgețan, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, p. 6.
[216] Idem, *Nihilismul*, ... , p. 107.
[217] Ghero Iosif, *op.cit.,* vol. II, p. 160.

de aceea nu înaintează? Vai ţie, că dacă Domnul nu va zidi casa sufletului tău, în zadar te osteneşti >>"[218].

De aceea, acum la intrarea în Uniunea Europeană datoria noastră este să purtăm neputinţele celor care s-au rupt de << *calea cea strâmtă şi îngustă, care duce la viaţă* >>, pentru că Sfântul Apostol Pavel aşa ne învaţă: "*Fraţilor, datori suntem noi, cei tari, să purtăm slăbiciunile celor nepunticioşi*" (Rom. 15,1).

Iar Sfântul Vasile cel Mare, tâlcuind aceasta, spune: "Dacă a purta înseamnă a ridica şi a vindeca, potrivit cu ceea ce s-a scris, că: << *Acesta a luat asupra Sa neputinţele noastre şi bolile noastre le-a purtat* >> (Isaia 53,4 ; Matei 8,17), nu ca şi cum le-a primit pe acestea asupra Sa, ci că a vindecat pe cei ce pătimeau, atunci şi în cazul aceasta, prin analogie se va înţelege chipul şi sensul pocăinţei, prin care cei nepunticioşi vor fi vindecaţi prin purtarea de grijă a celor puternici"[219].

Aşadar "păcatul este greu şi duce sufletul în fundul iadului; pe care îl ridicăm unul cu altul şi îl luăm aducând la pocăinţă pe cei care greşesc"[220].

[218] *Ibidem*, p. 165.
[219] Sfântul Vasile cel Mare, *op.cit.,* p. 392.
[220] *Ibidem*, p. 393.

DESACRALIZAREA DE-A LUNGUL TIMPULUI ŞI LA SFÂRŞIT DE MILENIU

Pr. lect. univ. dr. Laurenţiu BĂRBULESCU

Răspândirea Evangheliei la toate popoarele, a adus o serie întreagă de greutăţi atât apostolilor cât şi urmaşilor acestora, prin faptul că o parte din creştini şi nu numai, păgânii nu au înţeles unele învăţături despre Sfânta Treime, Sfânta Împărtăşanie, Învierea din morţi şi tot ce este legat de activitatea Bisericii. Atunci păgânii au pornit prigoana, iar o parte din creştini au dat o nouă interpretare acestei învăţături.

De aceea Biserica în secolele IV-VIII a stabilit prin Sinoadele Ecumenice adevărata învăţătură ca să fie respectată de toţi creştinii şi să nu mai fie atacată . Aceasta nu s-a întâmplat pentru că au accentuat dealungul timpului de după Sinoade numai Divinitatea lăsându-se deoparte activitatea şi rolul omului în lume, să încercat şi să reuşit de către om să treacă înaintea Divinităţii şi să atace sacramentul, cel mai important în viaţa Bisericii, culminând cu secolul XVI, când a luat o nouă formă desacralizarea, lăsând deoparte taina preoţiei, elementul principal că legătura dintre om şi Dumnezeu şi făcând din anumite persoane interpretatori ai Sfintei Scripturi, ce nu aveau nicio legătură cu adevărata învăţătură a Mântuitorului.

Astfel, la începutul mileniului III se simte tot mai mult această desacralizare la unele confesiuni care au renunţat la puterea şi lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, adică a sacramentului care are rolul foarte important de a ne pregăti pentru mântuire, pentru că nu este mântuire în afară de Biserică şi în afară de Taine. Sfinţenia este necesară drumului spre veşnicie lasându-se posibilitatea ca şi cei care care fac ale Legii să se mântuiască în bunătatea lui Dumnezeu, dar neînlăturând sacramentul şi rolul tainelor în Biserică.

Desacralizarea astăzi nu înlătură în totalitate Tainele dar nu sunt socotite ca adevărate Taine, fiindcă nu pot să păstreze legătura fără ele. Este necesar să arătăm această desacralizare atât de importantă prin faptul că se observă o tendinţă şi în Ortodoxie din partea unor credincioşi ortodocşi, care nu mai înţeleg dreptul sacru al Tainelor şi în special lucrarea

Duhului Sfânt în Biserică prin om şi pentru om spre mântuire transformându-le într-un fel de tradiție necesară.

Începutul desacralizării

Trebuie amintit faptul că învățătura Bisericii aşa cum a fost ea propovăduită la toate popoarele, a avut ca bază mesajul Mântuitorului accentuându-se rolul şi importanța ierarhiei bisericeşti cu deosebire preoția, a cărui sfințenie constituie dimensiunea esențială a sacrului dobândită în dar de la Dumnezeu,[221] prin punerea mâinilor de către Episcop.

Prin Hirotonie viața preotului este în mijlocul Bisericii „să fie atât de curat ca şi cum s-ar afla în ceruri în mijlocul puterilor îngereşti ... când invocă Duhul Sfânt şi săvârşeşte jertfa cea prea înfricoşată ... iar îngerii asistă".[222] Iată rolul preotului în ceea ce priveşte cele sfinte, el invocă Duhul Sfânt în a sfinți şi binecuvânta pe credincioşi şi totodată să-i ajute să dobândească mântuirea. Printr-o comportare deosebită să-i învețe să iubească pe Dumnezeu şi om, apoi prin sfințirea pe care o primeşte prin Sfintele Taine de-a lungul vieții să aibe ca scop final viața veşnică, pentru că fără preoția lui Hristos nu-i mântuire. Ea a fost instituită de Hristos tocmai pentru a lega şi dezlega păcatele oamenilor (Ioan 20, 23) deschizând drumul veşniciei. Sfințenia este necesară, vine de la Hristos prin Duhul Sfânt şi credinciosul nu o poate primi decât prin preot, el aduce jertfa pentru credincioşi reprezentând pe Hristos cel ce Se aduce jertfă pentru toți.[223]

Preotul simbolizează pe Hristos ca mijlocitor fiindcă omul nu poate intra în legătură cu Hristos decât prin preot, pentru că preoția este un dar al lui Dumnezeu, preoția nu se poate lua de la sine de orice persoană şi nici comunitatea nu poate numi pe preot. Este ales de Dumnezeu şi primeşte investitura prin hirotonie.[224]

Preotul are rol important în viața Bisericii pentru credincioşi, el trebuie să fie şi exemplu de comportare în aşa fel încât să nu-l ducă pe om în ispită şi să piardă mântuirea. Preoția este darul lui Hristos prin invocarea Duhului Sfânt, cel care sfințeşte şi cel care aduce sacramentul, pentru că nu se poate vorbi de sacrament fără Duhul Sfânt.

---

[221] Aurel Jivi, Sfințenia preoției şi răspunderile ei în concepția Sfinților trei Ierarhi, în Almanahul Bisericesc Târgoviște, 2006, p. 41.
[222] Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre preoție III , p. 4.
[223] Pr. Dr. D. Stăniloae, Dogmatica , vol. II, Bucureşti 1997, p. 156.
[224] Ibidem.

Duhul Sfânt este cel prin care vine harul şi dă putere Tainelor în Biserică, păzeşte adevărul, călăuzeşte şi apără Biserica în faţa vicisitudinilor vremii. Duhul Sfânt este tuturor Mângâietor.

Duhul Sfânt dă sacramentele de aceea Mântuitorul a spus că orice păcat se iartă , dar păcatul împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta niciodată (Mat. 12) aşa de importantă şi de mare este activitatea Duhului Sfânt în Biserică pe care o păzeşte până la a doua venire a lui Hristos.

Dovada cea mai concludentă a apărării Bisericii o avem în perioada neagră a comunismului, când prin toate mijloacele au vrut să desfiinţeze Biserica lui Hristos dar nu au reuşit. Sfinţenia din ea nu va dispărea niciodată cu toate încercările multora şi încercări au fost destule.

Secolul XIV deschide lupta împotriva Duhului Sfânt în perioada pre-reformatorilor. Începutul îl face John Wicliff care în gândirea sa a înlăturat tot ceea ce ţine de lucrarea Duhului Sfânt sacramentul: Taine, Sfinţi, Moaşte. Continuarea o face alt îndrăzneţ mult mai profund şi care a reuşit să facă o breşă în Biserica Romano-Catolică, Luther. Plecând de la indulgenţe ajunge să nu mai fie de acord şi el cu lucrarea Duhului Sfânt, se opune sfinţeniei Tainelor ca şi predecesorul său în schimb păstrează totuşi trei aşa zise Taine care nu au legătura cu Sfinţenia, cu Sacramentul fiind lipseşte preoţia cea prin care lucrează Duhul Sfânt. Nu a mai păstrat legătura cu preoţia lui Hristos, a rupt-o făcând sfârşitul lucrării Duhului Sfânt. Ştim şi am amintit că preoţia vine de la Hristos prin Duhul Sfânt, nu de la oameni.

Deşi a păstrat Botezul, Spovedania şi Împărtăşania Luther le-a transformat în aşa zise posibilităţi de a fi în legătură cu Hristos şi nu cu Duhul Sfânt. Botezul deşi făcut în numele Sfintei Treimi nu are sfinţenie pentru că apa nu se sfinţeşte şi mai mult decât atât nu are pecetea darului Duhului Sfânt. Spovedania aduce iertarea păcatelor de către Mântuitorul dar prin preot deoarece Hristos a lăsat Apostolilor şi urmaşilor acestora să lege şi să dezlege pe pământ păcatele. Nu oricine poate ierta păcatele. Eu, un simplu creştin, pot să iert pe fratele meu pentru păcatul ce l-a făcut faţă de mine dar nu sunt în stare să iert şi alte păcate, deoarece orice creştin nu greşeşte doar numai asupra unui singur aproape, ci la mai mulţi, dar şi faţă de sine însuşi şi atunci întrebarea firească, cine iartă păcatele acestea?

În ceea ce priveşte Sfânta Împărtăşanie nu se mai poate adăuga altceva decât că aceasta pe lângă faptul că nu are sfinţenie nici măcar nu socoteşte că materia pâinea şi vinul, sunt prefăcute în trupul şi sângele Mântuitorului Iisus Hristos ci o socoteşte numai o amintire.[225]

[225] Pr. Dr. L. Bărbulescu, Biserica în Evul mediu târziu şi contemporaneitate, Editura Macrie, Târgovişte 2006, p. 112-122.

Desacralizarea continuă sub Zwingli şi Calvin, primul devine radical iar al 2-lea aduce noutatea în ceea ce priveşte Sfânta Împărtăşanie socotindu-l pe Hristos om pentru că nu poate să fie „ubique" contrazice ceea ce se spune în Sfânta Scriptură că unde sunteți doi sau trei adunați în numele Meu acolo sunt şi Eu[226].

Se poate spune că aceştia s-au ridicat nu aşa cum şi-au dorit împotriva moravurilor clerului catolic ci împotriva învățăturii Bisericii care este Sfântă şi fără greşeală, nu au făcut decât să dea drumul altor interpretări care nu au avut în vedere moravurile ci învățătura Bisericii.

Continuarea desacralizării

Prereformatorii şi reformatorii au deschis drumul desacralizării minimalizând rolul Duhului Sfânt în Biserică şi în viața omului, secolele următoare au accentuat aceasta atât iluminiştii, raționaliştii cât şi comuniştii.

Iluminiştii au intrat în conflict cu teologia apuseană deplasând centrul de interes de la Divinitate şi credință, la pur şi simplu rațiunea autonomă umană[227], care îl lasă pe Dumnezeu deoparte şi lucrarea Sa desacralizând lucrarea Duhului Sfânt ca nefiind eficientă şi accentuează puterea rațiunii care prin ştiință îl face pe om să înțeleagă aşa zisa adevărata realitate. Omul nu are nevoie de sfințenie, de legătura cu Hristos prin Duhul Sfânt, are nevoie de ştiință care îl duce să înțeleagă menirea lui în societate, nemaiavând sprijin pe Dumnezeu. Lăsând la o parte Sprijinul Divin omul rămâne fără rădăcini şi se trezeşte că viața veşnică nu mai este necesară, că nu există, odată cu el piere totul, lumea se dezintegrează şi nu mai este nevoie de Divinitate.

Progresul ştiințific a adus mari progrese pentru omenire, i-a permis omului să domine lumea, dar l-a desacralizat, l-a lăsat pradă păcatului care nu mai are nicio valoare.[228] Nu mai este socotit picat l-a lăsat într-o criză spirituală. Totul este trecător şi cât trăieşte trebuie să domine, făcând din tehnica avansată o țintă pentru puterea lumească şi nu spirituală.

Drumul l-au deschis Reformatorii, iluminiştii l-au continuat ca începând din secolul VII şi XX să se treacă de la o desacralizare galopantă, atingându-se punctul culminant al ateismului, a omului fără Dumezeu. Este interesant că toate acestea s-au găsit în gnosticism, ideea de al izola pe Dumnezeu în transcendent, făcând imposibilă întrarea în legătură cu El. Nu mai este nevoie de Divinitate.

---

[226] vezi I. Rămureanu, Istoria Bisericească Universală, Bucureşti 1995, p. 340.
[227] Pr. Prof. Dr. D.Popescu , Hristos, Biserică, Societate, Bucureşti 1998, p. 37.
[228] *Ibidem*, p. 38.

Revoluția franceză a declanşat un atac violent împotriva învățăturii Bisericii ca instituție şi a clerului, au desacralizat totul prin faptul că au interzis calendarul creştin, au desființat sărbătorile creştine, inclusiv sărbătorirea Paştelui şi asta nu puțin de la 1789 la 1795, când datorită creştinilor au fost nevoiți să permită din nou serbarea sărbătorilor creştine şi să nu mai fie înlăturate.[229]

Desacralizarea a continuat prin teoria evoluționistă, în care totul este materie şi nimic Sfânt, totul este numai evoluție, nu este creație; înlătură pe Dumnezeu, făcând din om un alergător după cele materiale, care nu pot satisface setea de eternitate a lui sădită de la creație. Omul este lipsit de bucuria eternității în evoluționism[230]. Principiul evoluționismului este legea omului şi nu a lui Dumnezeu deoarece Dumnezeu nu există. Au căutat să demonstreze lucrul acesta prin tot felul de descoperiri, de verigi ale maimuțelor care s-au transformat în om. Au căutat prin toate locurile şi deşerturile să găsească aceste verigi. Lucrul cel mai grav este faptul că şi prelați catolici au fost de partea evoluționismului. Au socotit că există o evoluție în specie, dar nu au avut curajul şi respectul față de realitate, nu au demascat falsurile lor în descoperirile făcute în deşertul Gobi. Au ținut sub tăcere matrapaslâcurile evoluționiştilor.

Bunul simț nu a mai funcționat, deşi slujeau lui Dumnezeu. Pentru aceasta Biserica Romano-Catolică i-a trecut la index. Evoluționismul şi atunci şi azi, se bucură de o propagandă fără margini, fără de care nu ar mai fi. S-au făcut cheltuieli mari ca să se mențină, şi aceasta este o dovadă concludentă că de fapt lupta se ducea împotriva Mântuitorului care este şi va fi primul în toate.

Dintre toate acestea comunismul secolului XX aduce noutatea timpului. Statul ateu care tolerează ceva infim de viață creştină, dar atacând clerul şi pe credincioşi[231], făcându-i răspunzători de toate necazurile societății ca în primele secole.

Desacralizarea a fost declanşată de sovietici atât în țări cu tradiție catolică, protestantă, cât şi ortodoxă. Este adevărat că în țările catolice şi protestante unde comunismul conducea, se bucurau de o libertate mult mai mare decât cei ortodocşi, aveau sărbători religioase ca Paştele şi Crăciunul, socotite naționale. La ortodocşi aşa ceva nu a existat, au fost persecutați.

Cu toată persecuția, Biserica nu a fost desființată, a fost susținută şi este în continuare susținută de Duhul Sfânt, până la a doua venire a lui Hristos. El este în Biserică, El sfințeşte, El aduce harul pentru a fi împărtăşit omului.

---

[229] I. Rămureanu, op. cit. p. 420.
[230] Pr. Prof. Dr. D. Popescu, op. cit. , p. 39.
[231] Dan Ciachir, Ortodoxia în mileniul III, în Ortodoxia, nr. 1-2, 2001, p. 11.

Şi totuşi un nou fenomen a apărut în viaţa ortodoxiei sub comunişti, cetăţeni care s-au declarat atei, datorită educaţiei primite în acea perioadă. Ateul este omul nou pe care l-au propovăduit, fără Dumnezeu, fără responsabilităţi, plin de ură.

Este adevărat că nu toţi cetăţenii ortodocşi au îmbrăţişat ateismul, pentru că în anul 1992 la recensământ doar 50000 s-au declarat.[232]

Ortodoxia nu şi-a pierdut valorile spirituale specifice în perioada comunistă, din contră valorile liturgice au rămas aceleaşi. După ce a trecut această plagă nenorocită, comunismul, peste Ortodoxie a apărut o alta care se manifestă prin prozelitism neoprotestant, a luat din comunism desacralizarea, dar au păstrat un fel de credinţă a lucrurilor date. Au profitat de sărăcia oamenilor şi sub aspect de ajutoare i-au determinat să-şi lase credinţe strămoşească să îmbrăţişeze cultul sectar, desacralizat în întregime. O parte din credincioşi au revenit la cultul ortodox dându-şi seama că nu este decât înşelătorie, alţii însă au plecat rămânând în rândul neoprotestanţilor.

Biserica Ortodoxă a trecut şi acest examen, destul de greu, dar l-a trecut, consolidându-se şi păstrând legătura cu Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică.[233] Dovada cea mai concludentă a consolidării este faptul că în toate sondajele de opinie, totdeauna Biserica se bucură de cea mai mare încredere în societate.

Ortodoxia este un aşezământ divino-uman nu numai o instituţie. Este adevărat că Biserica Ortodoxă este o împărăţie divino-umană dar şi o instituţie umană, dar sunt inseparabile.

Biserica Ortodoxă este calitativă şi nu cantitativă. Ea a fost şi este legată de tradiţie, făcându-i pe străini să-şi pună întrebări de ce există şi astăzi la fel ca la început? Aceasta datorită concepţiei sale de instituţie divino-umană având sacrul dat de Duhul Sfânt şi păstrându-l în Biserică.[234]

Se poate spune că mileniul III nu pune capăt desacralizării, lupta cultelor neoprotestante continuă pe tărâmul Ortodoxiei. Ortodoxia este expusă acestui fenomen, dar s-a văzut şi se vede că nu se poate lua ceea ce a avut de o viaţă – Tradiţia. Pentru că dacă se dă la o parte sacrul, atunci este foarte uşor de acaparat credinciosul. Şi pentru a lupta împotriva sacrului, folosesc aceiaşi metodă ca protestanţii, lupta împotriva clerului, ca factor determinant al necazurilor credincioşilor. Clericii sunt şi cei care îi asupresc cu dări şi tot felul de alte taxe, nescoţând în evidenţă că după un timp şi ei, neoprotestanţii, se întorc la partea materială, cerându-le 10 % din veniturile lor.

---

[232] *Ibidem*, p. 12.
[233] *Ibidem*, p. 32.
[234] *Ibidem*, p. 33.

Aceasta este metoda lor de a înlătura pe preoți din viața creştinilor conştienți fiind de rolul important al preotului în Biserică şi în viața credincioşilor. Prin preot vine sfințirea, rugăciunea şi legătura credinciosului cu Dumnezeu.

Începutul mileniului III găseşte Ortodoxia la fel ca în primele veacuri, legată de capul Bisericii care este Hristos.

Misiunea Ortodoxiei la începutul mileniului III este de a menține Tradiția specifică ei, a Sfinților Părinți, grija pentru mântuirea omului. Numai în Ortodoxie se poate vorbi de un Dumnezeu atât transcendent cât şi imanent. Ortodoxia nu pune şi nu va pune accent pe concepția autonomă a lumii care a eliminat pe Dumnezeu, L-a izolat ca în Teologia apuseană.

Dumnezeu rămâne transcendent prin ființa Sa, dar este prezent în lume prin energiile Divine[235] date prin Duhul Sfânt.

De ele ne împărtăşim ca să devenim fii ai lui Dumnezeu, scopul final al omului.

[235] Pr. Conf. D. C. Oprescu, Ortodoxie şi contemporaneitate, Bucureşti, 1996, Ed. Diogene, p. 170.

PLURALISMUL RELAȚIEI *STAT – BISERICĂ* ÎN UNIUNEA EUROPEANĂ

Pr. lect. dr. Florea ŞTEFAN

Introducere

Interesul pentru raportul Biserică-stat, adică pentru o temă aparent muzeificată, este încă o dovadă a supraviețuirii lui *homo religiosus* în ciuda prognozelor de la mijlocul secolului trecut. Aşa cum multe dintre scenariile scrise pentru omul timpurilor moderne au fost între timp corectate, tot astfel fenomenul religios a pus la grea încercare modelele sociologice şi filosofice care îi prevedeau cel mult un loc arheologic. Acest mod de abordare pleca de la convingerea că, odată cu evoluția tehnică şi civilizatorie, dimensiunea religioasă va fi din ce în ce mai puțin relevantă pentru „omul nou" sau pentru cel „post-modern". Miza expulzării religiosului din cotidian, rezidă în atragerea atenției de la profunzimea de sus prin orientarea exclusivă a acesteia către complexitatea de jos. Tensiunea dintre ceresc şi pământesc părea rezolvată definitiv prin preluarea abuzivă a valorilor verticale de către orizontală socială.[236] Or, însăşi lipsa de relevanță ontologică a progresului în sine, faptul că omul rămâne, în ciuda trecerii miilor de ani, aceeaşi ființă confruntată cu acelaşi mister al existenței sale, oricât de moderne ar fi maşinile cu care îşi deplasează trupul sau oricât de sofisticate ar fi metodele de prelungire a vieții terestre, a pus şi mai mult în evidență necesitatea unui tip specific, altul decât cel autonom, de raportare la lume şi la sensul biografiei fiecăruia dintre cei care o populează. Evidentul progres tehnic are limite nu mai puțin evidente ce se pot vedea, auzi sau citi zilnic în fluxul ştirilor despre moarte şi suferință, război şi nedreptate, prostie şi ură. Toate acestea au nevoie de o cheie de lectură care să le descifreze sensul final. Lumea în întregul contrastelor ei zilnice este o demonstrație apologetică. Ceea ce nu vrea nicidecum să însemne că

[236] A se vedea **Radu Carp** Miza unei dezbateri: Biserici, Confesiuni şi Europa Unită, în *** Un suflet pentru Europa – dimensiunea religioasă a unui proiect politic, volum coordonat de Radu Carp, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2005., pp. V – XI.

întreaga problematică religioasă ar fi reductibilă la o teodicee *sui generis* sau că avem nevoie de catastrofe ca să îl descoperim şi să îl iubim pe Dumnezeu. Cu alte cuvinte, reluând celebrul şi inflaţionarul *locus classicus* al lui Malraux, secolul XXI trebuie să fie religios / mistic tocmai pentru că este foarte tehnic, adică pentru că, în ciuda acestei tehnici, nu a rezolvat (şi nici nu va rezolva) marile ecuaţii ale existenţei. Altminteri, nereligios, secolul XXI ar fi doar tehnic, adică nu ar exista deloc.

Dovadă a importanţei dimensiunii religioase în social, tema raportului Biserică-stat nu este cu toate acestea pentru omul de azi, oricât de religios, spectaculoasă şi nici nu pare să fie o sursă de inspiraţie. Abordarea raportului dintre aspectul teologic şi cel public al credinţei, dintre canonul religios şi legea laică, are de multe ori un inevitabil caracter sec, juridic, aparent lipsit de viaţă, în ciuda faptului că îşi propune să reflecte şi să normeze un fapt de viaţă prin excelenţă. Cu toate acestea, tema propriu-zisă de care se ocupă colocviul nostru are o relevanţă socială profundă şi definitorie. Dacă pentru cetăţeanul democraţiilor de tradiţie, această chestiune nu se impune cu evidenţă, în spaţiul fostului imperiu sovietic, dominat până nu demult de ideologia îngrădirii maxime a libertăţii religioase, problematica religioasă abordată din perspectiva raportului acesteia cu structurile statului este deosebit de actuală. Iată însă că evoluţia în domeniu din ultimul deceniu din Europa de Vest, aşa cum urmează să vedem mai jos, face tema noastră actuală, chiar explozivă, şi în spaţiile unor culturi politice în care raportul Biserică-Stat părea că nu mai interesează pe nimeni. [237]

Departe de a fi un subiect „medieval", chestiunea relaţiei dintre puterea lumească şi cea spirituală este prezentă fără întrerupere în preocupările celor aplecaţi spre studiu şi se reflectă ca atare în bibliografia internaţională a ultimelor decenii. Acestea pun în evidenţă, dincolo de poziţiile uneori ireconciliabile, aspectul complex, interdisciplinar al temei şi, ceea ce este extrem de important, faptul că numai o traducere îngustă a conţinutului laicităţii poate considera raportul Biserică-Stat ca aparţinând irevocabil trecutului.

Actualitatea temei a fost sporită în spaţiul european odată cu redesenarea hărţii politice după căderea zidului Berlinului. Conflictele interetnice şi interreligioase din fosta Yugoslavie dar şi permanentizarea celor din Irlanda de Nord, provocările juridice din ultima vreme, în legătură cu prezenţa crucifixului în şcolile publice, de pildă, sau a impactului social al Islamului în Europa, prozelitismul religios şi influenţa unor secte în politică

[237] † **ANASTASIOS Yannoulatos**, Arhiepiscop al Tiranei şi Primat al întregii Albanii, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 145 ş.u.

şi economie, caracterul multireligios şi multietnic al societăţii occidentale, locul şi rolul confesiunilor în proiectul european, interpretarea pozitivă a libertăţilor şi drepturilor fundamentale a1e omului de a se dezvolta integral, intelectual şi sufleteşte, consecinţele morale şi religioase ale noilor biotehnologii, ale experienţelor genetice mai ales, chestiunea apărării demnităţii persoanei umane în toate fazele existenţei acesteia, dreptul la intimitate şi la protejarea datelor personale, traficul de organe şi de fiinţe vii - toate la un loc arată nu numai cât de importantă a rămas problematica religioasă, dar şi noile domenii sociale şi politice în care trebuie să se ţină cont de aceasta.

1. Simfonia Bizantină – model de colaborare armonioasă între Stat şi Biserică

Cu privire la modul în care trebuie să înţelegem originalitatea şi profunzimea soluţiei aduse de Bizanţ problemei raportului dintre Biserică şi Stat, este nevoie de multă precauţie.

Biserica şi Statul nu erau unite printr-un contract de tip juridic, ci prin singurul adevăr, adică prin credinţa Bisericii precum că împăratul şi, prin el, întregul Imperiu recunoşteau drept propriul Adevăr pe Dumnezeu, plasându-L deasupra lor. [238] Pe de altă parte, Biserica nu putea să se arate indiferentă faţă de concepţiile religioase ale Imperiului. Un împărat eretic, un apostat, ar fi însemnat sfârşitul creştinismului şi prin aceasta al proiectului unei lumi creştine, o înfrângere a Adevărului în faţa minciunii, o renegare a lui Hristos din partea lumii. Creştinismul era trăit în primele secole mai întâi ca o victorie cerească a lui Hristos asupra răului din lume. În perspectiva acestei victorii, convertirea lui Constantin căpăta o valoare nouă, specială. Prin acest act, Statul, care până acum fusese instrumentul principal al urii diavolului faţă de Biserică, se înclina în faţa lui Hristos. Înţelegem de ce neutralitatea Statului în materie de religie era un fapt străin creştinilor, cum le era străin şi „clericalismul", adică subordonarea ierarhiei faţă de Stat, care va apărea mai târziu în Occident.

În concepţia ortodoxă, Biserica îmbrăţişează întreaga lume: ea este însăşi fiinţa sa intimă, măsura sa; izvor de har, dar nu de putere. Aceasta este acordată împăraţilor şi guvernanţilor. În această viziune trebuie să înţelegem de ce ortodocşii au căutat să-1 influenţeze pe împărat, fără ca oportunismul sau ambiţia să reprezinte vreun motiv în sine. Drama Orientului a fost însă faptul că proiectul s-a dovedit imposibil de realizat, iar tentativele de a-1 pune în practică au avut destul de des consecinţe

[238] **Francois Rouleau,** *Vulturul bicefal şi cele două săbii,* în **Ioan I. Ică, Jr., şi Germano Marani,** *Gândirea socială a Bisericii,* Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 343 ş.u.

nefericite. Statul în sine era prea legat de categoriile gândirii păgâne; el continua să le creadă încă ultimul scop, valoarea ultimă, iar religia nu era decât un mijloc pentru a realiza acest țel. Dacă destinul Bisericii, precum şi luptele doctrinare nu-l lăsau indiferent, atitudinea se datora unor rațiuni proprii. Orice divizare sau neînțelegere în interiorul Bisericii, reprezenta o amenințare directă pentru partea civilă. [239]

În secolul al IV-lea asistăm la apariția a două centre noi în sânul Bisericii: Constantinopolul şi Ierusalimul. Interesul lui Constantin pentru Țara Sfântă, unde mama sa Elena căuta lemnul Sfintei Cruci, era semnificativ, dacă ținem cont de faptul că al doilea oraş sfânt era pentru el Constantinopolul, pe care-l întemeiase. Constantin se simțea, poate în mod inconştient, învestit cu o misiune specială în istoria mântuirii: oraşul Crucii şi cel care răsărise prin victoria Crucii, cele două centre ale lumii, regele iudeilor şi cel al romanilor, reconciliați în persoana sa. De-a lungul secolelor această concepție mistică despre Constantinopol ca oraş sfânt se va lărgi şi aprofunda, dar inițiativa va rămâne a primului împărat. Întemeierea noii capitale în 330 i-a dat centrului imperial o nouă dimensiune bisericească: dintr-un modest sediu episcopal, Constantinopolul era „condamnat" practic creşterii.

Pentru creştini totul se va schimba în momentul în care Constantin cel Mare şi succesorii săi creştini au ales „religia lui Hristos", iar Crucea a devenit însemnul imperiului. Acest lucru s-a realizat în două etape. Mai întâi este vorba despre ***anul 313***, când creştinismul este autorizat în mod oficial în tot imperiul. Preluarea puterii de către Constantin în 306 a marcat sfârşitul unei perioade destul de confuze, imperiul fiind condus de mai mulți împărați cu titlul de *august* sau *caesar*. După ce şi-a eliminat rivalii şi s-a plasat sub protecția Dumnezeului creştinilor (căruia i-a atribuit victoria sa asupra lui Maxențiu, în apropierea Romei - 313), Constantin a favorizat religia lor în cadrul unei politici tolerante şi a unui sincretism care-i permitea să asocieze cultului „soarelui neînvins" şi teologiei păgâne (Constantin rămânea *pontifex maximus,* adică Mare Preot al păgânilor) noua sa cinstire pentru Hristos. [240]

În ceea ce priveşte Edictul de toleranță din 313, text cunoscut sub numele de „*Edictul de la Milan*" (proclamat de fapt la Nicomidia, capitala părții orientale a imperiului), el marchează recunoaşterea creştinismului de către puterea imperială. Din acest moment creştinismul a beneficiat de privilegii din partea statului. Pentru a controla mai bine

---

[239] *Ibidem*, p. 345.

[240] A se vedea **Boris Daşkov,** articolul *Constantin cel Mare* în *Dicționar de Împărați bizantini,* Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1999.

religia, Constantin a încercat să realizeze o unificare a ei, dar politica sa a trebuit să facă față diferitelor doctrine şi antagonisme. În această perioadă existau unele dispute pe plan teologic; provenind din diversele tradiții iudaice sau eleno-creştine din primele trei secole, aceste curente au devenit expresia unor conflicte politice şi sociale. Disputele hristologice, însoțite de excomunicări şi de tot felul de acuzații de deviere, schisme sau erezii, au atins zonele cele mai creştinizate. De asemenea, exilul unor episcopi sau definițiile luate în cadrul sinoadelor generale ca cele ecumenice, au reprezentat un pas spre devenirea religiei creştine drept religie de stat.

Apoi, în anii 391-392, Teodosie I a publicat ***două decrete*** prin care erau interzise cultele păgâne publice sau private. Din acest moment imperiul devenea din punct de vedere constituțional un stat creştin, în care păgânismul era redus la stadiul de minoritate tolerată. Politica riguroasă de mai târziu a lui Iustinian I (527-565) a eliminat complet păgânismul din viața publică. „*Dacă urmărim elementele bune ale civilizației europene, vom vedea că acestea provin în cea mai mare parte din* ***Bizanțul Ortodox****, care a fost apărătorul tradiției şi literaturii vechi greceşti, încreştinătorul acestora şi transmițătorul tezaurului creştin în Occident, astfel încât, in final, la temeliile civilizației europene se afla Bizanțul, adică expresia dominanta a Bisericii Ortodoxe Răsăritene*" [241]

Soluția propusă de împăratul Iustinian I (527 – 565) este cunoscută în istorie sub numele de „***simfonie***". Inițiativa sa este foarte bine exprimată în Novela a VI-a: „*Sacerdoțiul şi Imperiul (sacerdotium et Imperium) sunt două daruri prețioase pe care Dumnezeu le-a lăsat oamenilor din dragostea Sa nemărginită. Sacerdoțiul priveşte lucrurile divine; Imperiul conduce lucrurile muritoare şi le guvernează; şi unul, şi celălalt provin din acelaşi principiu, dirijând cursul vieții umane.*" [242] La rândul său, Imperiul prelua asupra lui grija păstrării dogmelor bisericeşti şi a demnității sacerdotale. Clerul, în armonie cu Imperiul, orienta întreaga viață publică spre Dumnezeu. Această teorie putea fi foarte bună, numai că Biserica învăța că lumea avea două valori absolute: Dumnezeu şi omul, restul, inclusiv Statul, fiind limitat prin natură, datorită apartenenței exclusive la lume. Statul, prin natura sa, era limitat, nu putea reprezenta o valoare absolută. De aceea creştinii au suferit şi s-au jertfit atunci când au refuzat să recunoască Statului dreptul de a supune pe om. Idealul creştin nu era de a uni Biserica cu Statul, ci, dimpotrivă, de a face o distincție între

---

[241] † **Bartolomeu I**, Patriarh Ecumenic, *„Europa noastră"*, în Almanah Bisericesc, Arhiepiscopia Târgoviştei, 2004, p. 72.

[242] **M. Beranger** *apud* **Pr. Dr. Emanoil Băbuş,** *Bizanțul – istorie şi spiritualitate*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003, p. 148

ele. Statul este creştin numai în măsura în care nu are pretenţia de a fi totul pentru om, în măsura în care renunţă a determina în chip exclusiv viaţa omului. Teoria Iui Iustinian dorea să se impună în mentalitatea teocratică a Imperiului păgân, pentru care Statul era forma sacră şi absolută a lumii, sensul său, justificarea sa. Nu putem vorbi deci de subordonarea Bisericii Statului, deoarece orice subordonare presupune două subiecte distincte, în timp ce pentru modelul teocratic nimic nu poate fi în afara Statului: religia prin fiinţa sa este o funcţie statală.

„*Binele Bisericii constituie forţa Imperiului*", aceste cuvine ale lui Iustinian reprezintă cheia teoriei sale. [243] El acceptă distincţia dintre autoritatea imperială şi cea spirituală, considerând-o pe aceasta din urmă drept purtătoare de adevăr. El admitea că imperiul şi sacerdoţiul au funcţii diferite, dar totul este subordonat binelui Imperiului, puterii şi prosperităţii sale, ca valoare ultimă şi absolută. Chiar şi dragostea lui Iustinian pentru monahism, demonstrată prin înfiinţarea a zeci de mănăstiri pe întreg teritoriul imperiului, avea drept sursă acest absolutism religios. „*Dacă aceşti sfinţi îl roagă pe Dumnezeu pentru prosperitatea Imperiului, cu mâini pure şi suflete ferite de păcate, înseamnă că armatele noastre vor fi victorioase, iar oraşele bine administrate.*" [244]

2. Separatismul augustinian – tensiunea dintre Stat şi Biserică

A trata raportul dintre religie şi politică la Augustin înseamnă, poate, în primul rând a vorbi despre De civitate Dei. Deşi această carte nu fusese concepută ca o teologie a istoriei, ci ca o amplificare a lucrării despre adevărata religie (De vera religione, 390), ea a fost de cele mai multe ori interpretată în primul sens. Distincţia celor două cetăţi, civitas Dei versus civitas terrena, durează până astăzi în Occident:

„*Conştiinţa occidentală a suferit o separare, un domeniu a rămas rezervat, puterea politică nu mai este sacralizată, un domeniu de autonomie a apărut prin raportare la interesele politice*". [245]

Scopul Cetăţii lui Dumnezeu este mărturist de autor în Retractationes:

„*Cinstitorii nenumăraţilor zei falşi, aceia pe care, cu un cuvânt obişnuit, îi numim păgâni, încercând să pună această răvăşire a Romei pe*

---

[243] A se vedea **Boris Daşkov,** articolul *Împăratul Iustinian I cel Mare* în *op. cit.*, p. 70 – 90.

[244] **Novela 133, XVI,** *apud* **Pr. Dr. Emanoil Băbuş,** *op. cit***.,** p. 149.

[245] Fer. Augustin **, De civitate Dei,** apud Alin Tat, *Religie şi politică la Sf. Augustin*, în ******* *Teologie şi politică: De la Sfinţii Părinţi la Europa Unită,* volum coordonat de Miruna Tătaru - Cazaban , Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 59.

seama religiei creştine, au prins să-1 blesteme pe adevăratul Dumnezeu, mai îndârjit şi mai amarnic decât de obicei. De aceea eu, aprins de râvna casei lui Dumnezeu, am hotărât să scriu Despre cetatea lui Dumnezeu, contra blasfemiilor sau rătăcirilor lor". [246]

Lucrarea se adresează creştinilor, dar şi păgânilor, cărora Augustin doreşte să le furnizeze o explicaţie cu privire la evenimentele dramatice pe care le traversează Imperiul. Filosofia / teologia istoriei, ca şi presupusa teorie politică pe care această operă le cuprinde, derivă din răspunsul la întrebarea despre adevărata religie. Aşa se explică structura lucrării: partea întâi (cărţile I-X) constituie o respingere a păgânismului care permite în continuare (cărţile XI-XXII) expunerea doctrinară a creştinismului. Fără această elucidare prealabilă a adevăratei mize a operei rămâne incomprehensibilă tratarea, pe parcursul a zece cărţi, a politeismului lumii greco-romane.

Pentru a răspunde obiecţiilor care i-au fost prezentate, pentru a înfrunta o dată pentru totdeauna şi într-o ordine logică litigiile care opuneau creştinismul şi religia romană, Augustin compune **De civitate Dei**.

Opera se deschide cu descrierea nenorocirilor temporale ce se abat asupra Romei, cetate terestră, şi se încheie cu evocarea fericirii eterne în cetatea celestă. Lucrarea indică astfel un itinerariu al trecerii de la păgânism la creştinism, iar argumentele folosite se deplasează, de asemenea, de la textele păgâne la Scriptura creştină. Adevărata înţelegere, de natură spirituală, se bazează pe o raţiune iluminată de credinţă.

Etică, politică, religie

Pentru filosofii antici, tema politică face parte din discursul etic, constituindu-se într-un capitol eminent al acestuia. În context creştin, politicul şi moralul se colorează cu nuanţe religioase. Dimensiunea politică a fiinţei umane nu mai poate fi separată de elementul cultic, iar interacţiunea dintre stat şi instituţia eclesiastică vizează umonizarea finalităţii eterne cu un bine temporal:

„*Dacă ne închinăm şi credem în adevăratul Dumnezeu şi-1 servim, potrivit rânduielilor religioase, însufleţiţi de o înaltă moralitate, este util pentru oameni să cârmuiască timp îndelungat numai cei vrednici. Şi din foloasele cele mari se vor împărtăşi nu numai cei care cârmuiesc, ci mai ales cei care sunt cârmuiţi*".

Binele comun transcende ordinea strict individuală a moralităţii, încadrându-se într-un plan care, la rândul său, depăşeşte o perspectivă imanentă. Augustin nu vede aici o opoziţie între ordinea politică şi scopul

[246] *Ibidem*, p. 60

ultim al eforturilor umane, care este mântuirea, ci o subordonare firească a celei dintâi. Buna guvernare are loc doar atunci când este respectată ierarhia activităților:

„*Într-adevăr, în ceea ce-i priveşte pe aceşti oameni, pietatea şi cinstea lor, care sunt mari daruri ale lui Dumnezeu, sunt virtuți remarcabile menite să aducă adevărata fericire omului, prin care se poate trăi o viață bună pe acest pământ şi obține dincolo de ea veşnicia. Prin urmare, pe acest pământ cârmuirea în mâinile celor vrednici e folositoare nu numai lor, ci este şi în serviciul intereselor umane*". [247]

Tipologia augustiniană a guvernării, bazată pe calificarea morală a conducătorului, conține şi un al doilea versant, des întâlnit, cel al tiranului:

„*În schimb, domnia tiranică a celor răi dăunează mai degrabă celor care guvernează, deoarece prin abuzurile depăşind orice limită şi fărădelegile comise, ei îşi pierd sufletele; în schimb, celor care sunt obligați să li se supună, slujindu-le, le sunt pricinuite neajunsuri prin nedreptățile săvârşite. De bună seamă, răul pricinuit celor drepți de stăpânii nedrepți nu constituie o pedeapsă pentru vreo nelegiuire, ci un examen de dovedire a virtuților. Prin urmare, un om vrednic, chiar dacă e sclav, e o ființă liberă, pe când ființa ticăloasă, chiar dacă e la cârma puterii, are comportamente de sclav, căci el slujeşte nu numai unui singur stăpân, ci - ceea ce este cu mult mai grav - unui număr mare de stăpâni, care sunt viciile sale*". [248]

Egalității aparente din lumea vizibilă Augustin îi opune, prin comparația dintre omul liber şi sclav, o altă lectură, de factură morală, dar mai ales cu valențe spirituale. Doar omul unificat interior se poate sustrage mişcării centrifuge şi destructurante a multelor vicii.

Încercând să determine locul lui Augustin în istoria ideilor politice, Ernst Cassirer subliniază rolul cardinal pe care acesta îl acordă dreptății în construcția politică. Virtutea fondatoare pentru ordinea socială este dreptatea. Preluând definiția republicii dată de Cicero, Augustin o precizează în sensul propriei sale concepții despre cetatea divină. Misiunea statului este apărarea dreptății, ceea ce va constitui nucleul teoriilor politice medievale. Fără virtutea civică a dreptății, ca fundament al dreptului, nici un imperiu nu este altceva decât o „societate de tâlhari": „*Dacă, prin urinare, dispare spiritul de dreptate, ce altceva sunt regatele decât nişte puteri tâlhăreşti, care se bizuie numai pe războaie tâlhăreşti ? Şi aceasta, pentru că războaiele tâlhăreşti nu sunt altceva decât nişte mici regate. Acolo unde o mână de oameni sunt conduşi prin ordine de un conducător,*

[247] *Ibidem*, p. 61.
[248] *Ibidem*, p. 62.

acolo se constituie un grup de indivizi legaţi între ei printr-un pact, iar prăzile capturate sunt împărţite potrivit legii bunului plac". [249]

Ca de atâtea ori la Augustin, se poate observa modul în care este indicată prezenţa originară a binelui chiar acolo unde acesta este parazitat şi pervertit de la finalitatea proprie până la a deveni de nerecunoscut. Ordinea, pe care o presupune existenţa însăşi a oricărui grup, constituie marca de neşters a naturii bune a societăţii. Augustin explicitează consecinţele poziţiei sale în materie de filosofie a comunităţii:

„*Dacă această tovărăşie de oameni ticăloşi creşte în aşa proporţii prin alăturarea unor fiinţe pierdute, ajungând să fie posesori de locuri, să-şi facă aşezări, să ocupe cetăţi, să subjuge popoare, îşi ia numele de regat, pe care în realitate i-1 conferă nu limitarea lăcomiei, ci impunitatea obţinută*" . Şi Augustin îşi continuă ideea, însoţind-o cu o ilustrare anecdotică:

„*Într-adevăr, un pirat capturat i-a dat acelui vestit Alexandru cel Mare un răspuns nemaiauzit. Când acel rege 1-a întrebat «de ce crede de cuviinţă să infesteze mările cu piraterii», acesta i-a răspuns cu o nestânjenită cutezanţă: «Pentru acelaşi motiv pentru care şi tu infestezi globul pământesc, cutreierându-1. Dar pentru că eu practic pirateria cu o navă modestă sunt numit tâlhar, tu, în schimb, care foloseşti o mare flotă te numeşti împărat»*„. [250]

Augustin arată că Dumnezeu 1-a făcut pe om stăpân peste întreaga creaţie, dar nu i-a dat nici o putere asupra sufletelor omeneşti. Orice încercare de uzurpare a unei asemenea puteri ar fi deci dovada unei arogante intolerabile, în concepţia Fericitului Augustin, moştenind o idee stoică, toate sufletele sunt declarate sui juris: nu-şi pot pierde şi nu pot renunţa la libertatea care le-a fost dată dintru început. [251]

Se deduce de aici că o putere politică nu poate avea niciodată o autoritate absolută deoarece depinde întotdeauna de legile dreptăţii, iar aceste legi sunt irevocabile şi inviolabile întrucât reflectă legea divină. Între puterea politică şi libertatea individuală există mereu o tensiune care atestă, pentru om, imposibilitatea de a-şi delega misiunea şi responsabilitatea care îi revin.

Cele două cetăţi

Opoziţia augustiniană a celor două cetăţi ridică unele dificultăţi în calea interpretării juste. Acelaşi termen, civitas, pare să fie utilizat în două

[249] *Ibidem*, p. 64.
[250] *Ibidem*, p. 65.
[251] † **DANIEL**, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, *Europa - un continent în căutare de unitate şi ideal*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2004, p. 122.

accepţiuni diferite: mai întâi, el desemnează, în sens propriu, forma de organizare politică, dar, într-un al doilea sens, „mistic" - acela care mi se pare mai relevant, deşi mai problematic la o lectură superficială - semnifică o societate spirituală, alcătuită fie din cei drepţi, fie din grupul nelegiuiţilor. Pagini celebre din De civitate Dei exprimă amintita antiteză:

„*Două iubiri au clădit două cetăţi: iubirea de sine până la nesocotirea lui Dumnezeu a făcut cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu până la nesocotirea de sine a făcut cetatea cerească. Una se glorifică în ea însăşi, cealaltă întru Domnul. Una îşi cerşeşte slava de la oameni; Dumnezeu, martor al conştiinţei, este cea mai mare glorie a celeilalte. Una, sprijinită pe propria ei glorie, înalţă capul, cealaltă se adresează Dumnezeului ei: Eşti slava mea şi cel ce înalţi capul meu. Pentru împăraţii şi neamurile pe care una şi i-a supus, întâietate are patima puterii; în cealaltă, toţi slujesc aproapelui în dragoste, stăpânii veghează să le fie bine slujitorilor, aceştia îi ascultă*". [252] Dacă nu am identifica sensul spiritual al celor două cetăţi, atunci - în baza citatului anterior - l-am putea acuza pe Augustin de idealism în materie eclesiologică.

Desigur, dificultatea constă în a menţine cele două sensuri fără a le confunda, dar şi fără a le separa definitiv.

Dacă cetăţile ar avea doar sensul unor instituţii vizibile, atunci statul ar trebui asimilat cetăţii diabolice, iar Biserica oraşului sfânt, în caz contrar, dacă antagonismul ar fi pur spiritual, atunci ar trebui introdusă o a treia cetate, politică în sens propriu, cu un statut de neutralitate. Ambele variante trădează însă gândirea autorului: prima ignoră fundamentul spiritual al distincţiei, în timp ce a doua caută o soluţie care nu se găseşte în textele augustiniene:

„*Prima cetate, în făptura propriului ei conducător, îşi admiră puterea. Cealaltă îi spune Dumnezeului ei: Iubi-Te-voi, Doamne, Domnul este întărirea mea. De aceea, în prima, înţelepţii, care duc o viaţă întru totul omenească, au umblat după bunuri trupeşti sau ale minţii - sau după ambele deodată; aceia care l-au putut cunoaşte pe Dumnezeu nu l-au preamărit ca Dumnezeu şi nu i-au adus mulţumire, ci au rătăcit în cugetări inutile, iar inima lor nechibzuită s-a întunecat. Pretinzându-se înţelepţi (adică stăpâniţi de propriul lor orgoliu şi lăudându-se cu mintea lor), au înnebunit şi au înlocuit gloria Dumnezeului nepieritor cu imitaţia chipului omului pieritor, al păsărilor, al patrupedelor şi al reptilelor (...). Dar în cealaltă cetate, toată înţelepciunea omului stă în evlavia care, singură, îi aduce Dumnezeului adevărat cinstea cuvenită şi care aşteaptă drept răsplată lumea sfinţilor, cea a oamenilor şi de asemenea cea a îngerilor, astfel*

[252] Fer. Augustin, *op. cit*., p. 67.

ca Dumnezeu să fie toate în toți" [253]. Ambiguitatea expresiei civitas terrena, dificil de tradus univoc prin cetatea istorică sau diabolică, trădează poate o notă de pesimism cu privire la modul în care Augustin privea societățile în sens politic, acestea riscând mereu să cadă într-o logică a voinței de putere.

Este interesant de notat că acelaşi pericol pândeşte toate statele în egală măsură, Augustin neexcluzând în vreun fel de la această soartă Imperiul creştin. Viziunea augustiniană se menține departe de orice sacralizare a puterii şi, prin aceasta, se dovedeşte a fi critică față de idealismul politic.

Cărțile XX-XXII constituie deznodământul epopeii celor două cetăți, motiv pentru care autorul îşi concentrează analiza asupra consecințelor teologice ultime care decurg din marele său proiect, judecata finală şi rezultatul acesteia, destinul paradisiac sau infernal.

Opoziția care stă la baza operei oferă şi cheia hermeneutică a viziunii augustiniene asupra istoriei. Explicația acesteia face apel la tensiunea permanentă şi la amestecul continuu al celor două cetăți şi nu se reduce la o schemă reducționistă de tipul progresului sau al decadenței. Principiul de coerență al întregii perspective este, însă, unul teologic: criteriul ultim sau discernământul supraistoric se împlineşte în persoana lui Hristos.

3. Dihotomismul luteran – premisele separatismului modern

O formulă consacrată între etică şi politică: dihotomismul luteran

Democrația creştină reprezintă într-un fel mai mult decât o doctrină politică împărtăşită în grade diferite de diverse formațiuni politice de pe continent. Ea este o imagine globală asupra raporturilor dintre persoana umană şi comunitatea politică, întemeiată pe dihotomismul luteran catolic. Aceasta din urmă, potrivit celor care o susțin, nu ar trebui să fie situată pe acelaşi plan cu liberalismul şi socialismul căci dihotomismul luteran nu este un sistem de societate elaborat în baza unei anumite viziuni despre lume, ci o reflecție asupra implicațiilor sociale ale metafizicii creştine.

Cu acest titlu, democrația creştină se înrudeşte mai puțin cu un demers de tipul filosofiei politice şi mai degrabă cu unul de natura filosofiei morale. Dihotomismul luteran nu-şi propune să elaboreze modele teoretice de societate politică sau să sugereze practici de intervenție în realitatea politică. Dimpotrivă, ea este înclinată să producă norme de esență etică cu ajutorul cărora poate fi practicată o lectură politică a socialului. Izvoarele filosofice ale acestei etici normative sunt cel puțin două, în

[253] † **ANASTASIOS Yannoulatos**, op. cit., p. 122.

acelaşi timp diferite şi înrudite. Prima dintre aceste surse o reprezintă gândirea aristotelică sau, mai precis, tradiția interpretării acestei gândiri aşa cum se manifestă de la Sfântul Toma, prin scolastică, neo-scolastică, şi până la personalismul secolului al XX-lea.[254] Al doilea izvor îl constituie, bineînțeles, tradiția creştină. Şi nu este vorba atât despre o referință explicită şi recurentă la textele de bază ale creştinismului, cât despre o antropologie politică dedusă din aceste texte şi prelucrată de o lungă serie de exegeți.

Cum s-ar explica faptul că magisteriul a evitat să angajeze nemijlocit Revelația creştină în interpretarea realității politice şi sociale. Răspunsul este oferit de Leon al XIII-lea, întemeietorul doctrinei sociale, în 1901 (enciclica Graves de Communi): preceptele Evangheliei fiind repere etice absolute, ele nu pot întreține complicități teoretice directe cu calificarea politică a unui regim sau a altuia; Evanghelia modelează politicul în calitate de ansamblu de norme etice, dar nu intervine în explicarea directă a politicii ca atare. [255]

Intervenția magisteriului ecleziastic în suscitarea unei doctrine sociale are, în ceea ce o priveşte, o dublă justificare: prima dintre aceste justificări este etică, cea de-a doua antropologică. Prima recurge la etică în măsura în care aceasta este înrădăcinată în dreptul natural, cea de-a doua face apel la antropologie din moment ce Biserica se consideră, în temeiul Revelației pe care a primit-o, deținătoarea unui adevăr imprescriptibil asupra naturii umane. Pe de altă parte, reflecția se legitimează în formă prin refuzul explicit al oricărei ipoteze asupra neutralității morale a sferelor de realitate constituite în jurul acțiunilor umane definite social, economic sau politic.

De fapt, însuşi pretextul istoric al angajării Bisericii pe terenul sistematizării unei eticii sociale creştine, deşi invocă, sub denumirea generică a „chestiunii sociale", o problematică ale cărei dimensiuni economice şi sociale sunt manifeste, este explicat în termenii valorilor morale creştine: dihotomismul luteran nu îşi propune să facă critica directă a societății industriale şi a instituțiilor sale politice, ci să reinstituie în practica socială demnitatea persoanei umane ca valoare universală şi absolută. [256]

Demnitatea persoanei umane reprezintă referința majoră a doctrinei sociale şi, în acelaşi timp, argumentează înțelegerea acesteia din

---

[254] † **DAMASKINOS**, **Papandreou,** Mitropolitul ortodox al Elveției, *Misiunea Ortodoxiei în edificarea Europei unite*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2004, p. 215.
[255] *Ibidem*, p. 217.
[256] **Teodor Baconsky,** *Puterea Schismei – un portret al creştinismului european* Ed. Anastasia, Bucureşti, 2001, p. 45, ş.u.

urmă în calitate de demers atât universal, cât şi fundamental etic. Pentru că demnitatea umană, definită ca valoare supradeterminată prin referința imediată la transcendent, este simultan urmărită ca atribut esențial al omului concret întâlnit în imperfecțiunea şi diversitatea acestuia. Întreaga doctrină socială se găseşte astfel încadrată de două planuri esențiale, de transcendent şi de uman, şi se construieşte ca cunoaştere practică prin itinerariul pe care îl parcurge neîncetat între acestea.

Această afirmare a demnității nu echivalează însă, din perspectiva doctrinei sociale, cu o instituire a unei etici a egalității. Diversitatea de statut politic şi social, atâta timp cât este înrădăcinată în dreptul natural, este privită, în spirit aristotelic, ca fiind dată cu necesitate. Cu toate acestea, necesara diversitate de statut a oamenilor nu atinge demnitatea ontologică a acestora, ci, dimpotrivă, contribuie la împlinirea persoanei, în sensul în care societatea devine un ansamblu funcțional. Pe cale de consecință, inegalitatea îi uneşte pe oameni în măsura în care societatea nu este un organism uniformizator, ci unul funcțional, care permite membrilor săi să profite de diferitele sale funcții.

Egalitatea şi libertatea, valori prin excelență moderne şi promovate în registre diferite şi cu înțelesuri adesea divergente de socialism şi liberalism, sunt de aceea privite, din perspectiva doctrinei sociale, ca valori operaționale, raportate permanent la un plan al faptelor politice şi economice, topite şi refondate în demnitatea persoanei. Pe această cale, dihotomismul luteran dobândeşte o dimensiune filosofică anti-modernă, în măsura în care refuză libertății şi egalității de orice fel caracterul fondator în judecarea dinamicii sociale. Relația care se stabileşte între demnitate, libertate şi egalitate nu este decât alt mod de a problematiza raportul dintre registrul axiologic şi planul societății concrete. Ceea ce gândirea socială creştină impută atât liberalismului, cât şi socialismului este faptul de a fi rupt, prin neluarea în calcul a demnității, legătura necesară între libertate şi egalitate, pe de-o parte, şi societatea oamenilor, de cealaltă parte. Cu alte cuvinte, printr-un exces de teoretizare, cele două valori moderne devin abstracțiuni care descriu societatea şi nu noțiuni ce pot fi deduse dintr-o analiză axiologică a societății. Este încriminată în mod particular confuzia care, în ochii promotorilor doctrinei sociale, pare să fie comisă de către liberalism, confuzie potrivit căreia oamenii şi-ar pierde demnitatea în clipa în care încetează sa mai fie capabili de a-şi valoriza libertatea. Pe această cale, în loc ca o evidentă inegalitate de condiții să fie investită într-o egalitate de valoare, se ajunge la constituirea unei scale a capacităților şi competențelor variabile ce are drept corolar ideea unei inegalități fundamentale între oameni. Or, pentru doctrina socială, oamenii sunt inegali numai în chip funcțional. Demnitatea ontologică a persoanei îşi

subordonează deci atât libertatea cât şi egalitatea, fără a putea fi rezumată de simplul exercițiu al acestor valori. [257]

Demnitatea, definită ontologic, are şi un conținut etic care poate fi descris în termenii drepturilor personale. Acestea din urmă ar fi anterioare oricărui act de instituire socială. Altfel spus, chiar dacă aceste drepturi se exprimă în mod concret prin intermediul relațiilor pe care persoanele le stabilesc într-o societate dată, ele există nu numai anterior, dar şi independent în raport cu această societate.

Aşadar, drepturile se definesc în raport cu persoana şi nu cu societatea. Într-un anume sens, s-ar spune - şi acesta este unul din punctele în care dihotomismul luteran întreține o relație ambiguă cu aristotelismul - că omul este oarecum întreg înainte de a fi membru al societății. Întreg este adevărat, dar nu desăvârşit. Tradiția aristotelică este recuperată atunci când se afirmă că drepturile personale devin actuale în societate şi că împlinirea personală nu poate avea loc decât în cadru social.

Societatea însăşi este un fapt de natură. A afirma însă, pe urmele lui Aristotel, că omul este o ființă prin excelență socială, nu înseamnă totuşi a confirma faptul că el nu poate exista decât în şi prin societate. Fuzionând dreptul natural cu teoria necesității, dihotomismul luteran postulează că societatea este naturală pentru oameni căci numai prin organizarea socială persoana poate aspira la o valorizare funcțională a demnității sale de persoană. În fond, persoana are nevoie de societate pentru că aceasta este mediul în care, recunoscându-l pe celălalt ca persoană, se recunoaşte ea însăşi prin ochii celuilalt. Societatea ar fi, prin urmare, un mediu de validare reciprocă a demnității ontologice.

Menită să se ordoneze imperativului desăvârşirii personale, societatea se defineşte drept o comunitate de finalități şi de acțiune prin prisma binelui comun înțeles ca garanție a drepturilor fundamentale prin intermediul cărora persoana îşi manifestă capacitățile. [258] Dacă societatea este în chip natural şi necesar orientată spre perfecționarea persoanei, atunci binele comun nu ar fi decât garanția drepturilor fundamentale al căror exercițiu îngăduie persoanei să-şi valorifice capacitățile. Binele comun se defineşte atunci ca un ansamblu de condiții ale vieții sociale care permit persoanelor, familiilor şi grupurilor de persoane să-şi împlinească vocația specifică. Planul inferior al acestor condiții este dat de necesitatea de a asigura acestor actori sociali o minimă bunăstare, pre-condiție obligatorie a exercițiului virtuților, potrivit lui Toma de Aquino. Numai că definit ca ansamblu de condiții, binele comun nu-şi epuizează conținutul

[257] **IOAN PAUL al II-lea**, Papă, *Ecclesia in Europa*, trad. rom., Ed. Presa Bună, Iaşi, 2003, p. 17.
[258] *Ibidem*, p. 24.

decât cu riscul de a se confunda cu interesul general de factură liberală, adică cu simpla sumă a condițiilor sociale prin care individul poate accede la propria bunăstare. [259]

Binele comun este însă nu numai superior binelui individual, dar şi indivizibil la însumarea socială a acestuia. Căci binele comun nu este o simplă multiplicare a drepturilor personale, ci şi o acceptare a obligațiilor sociale, acceptare care nu urmează însă linia tomistă potrivit căreia binele părții trebuie să fie subordonat binelui totalității. Dihotomismul luteran încearcă, totuşi, să evite un asemenea holism reducționist. Pentru că binele comun nu poate fi transcendent persoanei decât în măsura în care îi este, în acelaşi timp, imanent, înrădăcinat într-o solidaritate umană naturală, care conferă oricărei acțiuni individuale o dimensiune socială, el nu-şi impune superioritatea decât în măsura în care este înțeles ca garanție globală a drepturilor unor persoane concrete.

Problema urgentă la care dihotomismul luteran s-a văzut nevoit să răspundă cu claritate şi mai ales printr-o elaborare proprie a fost aceea a gradului de aplicabilitate al reflecțiilor sale filosofico-morale în planul societății concrete. In fapt, devine evident că dihotomismul luteran îşi ilustrează valabilitatea prin invocarea unui anumit tip de societate, o societate structurată şi animată încă de legături organice în care libertatea şi protecția se organizează în sfere de autonomie concurente. Astfel, dacă binele comun se situează în ordinea finalităților urmărite la nivelul societății, modul în care o societate structurată se mobilizează pentru a realiza solidar acest bine comun este descris de principiul subsidiarității. Principiul subsidiarității - care îşi găseşte utilitatea maximă prin critica la care supune autoritatea politică - reprezintă formula juridico-politică prin care sfera socială este definită ca spațiu al solidarității şi, în acelaşi timp al libertății, prin care puterea este înțeleasă ca relație esențialmente umană şi prin care legătura socială este redată ca legătură spontană şi în acelaşi timp responsabilă şi echitabilă între persoane care îşi propun să colaboreze în vederea atingerii unor scopuri comune.

Dacă binele comun reproduce la nivelul societății o garanție globală a drepturilor fundamentale ale persoanelor, conținutul său normativ priveşte în acelaşi timp modul în care aceste drepturi sunt actualizate la nivelul interacțiunilor sociale şi, mai ales, la cel al relației dintre persoană şi comunitatea politică. Dacă societatea este înțeleasă ca societate a persoanelor, întemeiată pe respectul demnității fiecărui membru, raporturile ce se stabilesc în cadrul său, indiferent de axa pe care se organizează sunt guvernate de justiție. Şi nu este bineînțeles vorba de a reduce justiția la dimensiunea sa comutativă celebrată de liberalism şi de a o îngloba în

[259] *Ibidem*, p. 31.

cadrul justiției sociale. Dihotomismul luteran recuperează astfel tradiția gândirii tomiste asupra justiției legale pentru a îngloba justiția comutativă şi justiția distributivă ca „părți subiective" inseparabile ale justiției sociale, menite să ordoneze pe axe perpendiculare, să guverneze raporturile sociale şi să prezideze judecata critică a acestora? Nu este desigur vorba despre o abandonare a conținutului justiției sociale în favoarea unui pozitivism juridic al cărui principal beneficiar ar fi statul. Dimpotrivă, în dorința de a afirma şi a apăra autonomia funcțională a societății, promotorii gândirii sociale catolice nu pregetă să afirme şi să reafirme întemeierea acesteia în dreptul natural. [260]

Pe de altă parte, referința la o natură înobilată prin raporturile sale cu divinitatea motivează înțelegerea dinamicii economice - într-o opoziție explicită cu liberalismul - ca dinamică fundamental socială şi deci supusă integral exigențelor justiției sociale şi imperativului desăvârşirii personale. Desigur, tema recurentă a unui asemenea discurs este cea a redistribuției bunurilor în baza exigenței etice fundamentale a respectului demnității umane verificat în amenajarea relațiilor sociale. Dihotomismul luteran nu îşi propune însă să elaboreze o teorie proprie asupra raționalității economice. Dimpotrivă, păstrând opoziție echidistantă față de socialism şi liberalism, ea combină afirmarea caracterului esențial al proprietății private înțeleasă ca instituție umană guvernată de un drept natural, ca spațiu de autonomie individuală şi ca instrument indispensabil al împlinirii personale cu declararea neîncetată a imperativului solidarității umane, o solidaritate care, mediată de justiție, poate lua forma concretă a intervenției şi a limitării obiectului unui drept.

Fără îndoială, reflecția magisteriului ecleziastic datorează mult gândirii scolastice în momentul în care califică statul ca societate perfectă. Este, desigur, vorba despre o afirmare a „perfecțiunii" în ordinea competențelor şi a capacităților virtuale şi nicicum despre o ierarhizare şi o subordonare definitivă a autorităților concurente organizate în cadrul societății. Menit să traducă la un nivel superior şi să instituționalizeze politic solidaritatea membrilor unei societăți date, statul se bucură de o autoritate recunoscută ca maximă în spațiul „lucrurilor umane". Maximă, autoritatea sa este însă şi ultimă în logica socială în măsura în care primatul ontologic al persoanei şi al societății asupra statului este declarat incontestabil. [261] „Perfecțiunea" statului este aşadar redusă la un plan strict funcțional şi îngenuncheată etic prin afirmația potrivit căreia omul este anterior statului. În acelaşi timp, autoritatea statului rămâne o autoritate socială, adică supusă la rândul său rigorilor împlinirii persoanei şi

[260] **Joseph Ratzinger,** *Moştenirea creştină a Europei*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2002, p. 82.
[261] *Ibidem*, pg. 84.

instrumentalizată prin perspectiva binelui comun. Autoritate socială, intervenția sa - dorită sau refuzată - se găseşte aşadar reglementată prin intermediul principiului subsidiarității. Subsidiaritatea, evitând orice fel de judecată formală asupra amenajării instituționale a unui regim politic, oferă în fapt explicația politico-juridică a calificării autorității statului drept instanță de ultim recurs. Păstrându-şi echidistanța față de pozițiile socialiste şi liberale, dihotomismul luteran recuperează reflecția lui Althusius pentru a conferi subsidiarității dublul sens de justificare a refuzului intervenției statului şi, în acelaşi timp, de motivare a implicării acestuia în dinamica socială şi economică a unei societăți structurate.

Statul, dinamica economică, solidaritatea socială, binele comun se văd aşadar argumentate în temeiul afirmării fundamentale a demnității persoanei umane. Alimentată de permanenta tensiune axiologică dintre transcendent şi uman, dihotomismul luteran se construieşte aşadar în subsidiar ca demers politic median, ce îşi argumentează rezervele față de elaborările filosofico-politice socialiste şi liberale, dar în primul rând ca demers etic de lectură a socialului.

4. Alte modele mai noi care pot fi aplicate astăzi

Trăim însă într-o epocă ce a pierdut sensul său în istorie, pentru care există doar prezentul, mentalitate din care derivă înțelegerea felului în care am ajuns aici. Henry Ford, inventatorul metodelor de producție în masă şi a maşinii „Model T" a afirmat că „cine ignoră istoria, va fi condamnat să o repete". Ca să putem vorbi în acest mod referitor la amnezia care se poate constata, în aşa fel încât societatea noastră să nu fie nevoită să repete unele dintre lucrurile care s-au întâmplat în Europa în ultimii două sute de ani. [262]

Fobia religioasă

Se pare că există în societatea de astăzi un fel de teamă față de Biserică - teama că Biserica doreşte să controloze societatea, teama că credința religioasă duce la război şi extremism, teama că Biserica doreşte să restricționeze libertatea.

Cu toate acestea, în timp ce admitem greşelile pe care le-am făcut, trebuie să refuzăm pe deplin sugestiile potrivit cărora religia este un lucru rău care duce la război şi la extremism. Îi rog pe cei care formulează o asemenea acuzație să nominalizeze trei personalități din secolul XX care au

[262] **Arhim. Teofil Tia, ,** *Reîncreştinarea Europei ? Teologia Religiei în pastorala şi misiologia occidentală contemporană*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 144.

provocat cele mai mari suferințe. Mulți îi amintesc pe Pol Pot, Hitler şi Stalin - vă puteți desigur gândi şi la alții. Îi întreb apoi ce religie i-a motivat. Toți aceştia au fost de fapt ateişti. Respingerea religiei a fost una dintre cele mai importante trăsături comune ale lor. Multe dintre cele mai înspăimântătoare rele ale secolului XX au avut la origine respingerea religiei şi, în mod special, a creştinismului. Consider că avem a ne teme mai mult de cei care îşi abandonează religia decât de cei care şi-o mențin în mod constant. [263]

Nu se poate spune că prin credință devenim perfecți. C.S. Lewis a fost odată întrebat de ce cei care profesează credința fac enorme greşeli. A replicat că nu se poate decât specula în legătură cu cât de mari ar fi fost greşelile lor, în lipsa unei credințe care să îi ghideze. [264]

Occidentul are nevoie de credință pentru a fi ghidat, iar pentru marea majoritate a locuitorilor săi această credință este cea creştină. Biserica, în ceea ce are mai bun, a fost întotdeauna sursa libertății şi nu a înrobirii. Ea este tezaurul care conține libertatea pe care doar Iisus o poate aduce. El ne-a poruncit să mărturisim această libertate într-o lume aflată în suferință. Suntem obligați să facem aşa cum ni s-a poruncit.

Pluralismul

Trivializarea secularistă: Ca rezultat parțial al venirii altor grupuri religioase din Occident, dar mai mult cred ca rezultat al unei dorințe a autorităților, din ce în ce mai secularizate, de a trivializa credința religioasă în general, am fost încurajați să vedem toate religiile ca având aceeaşi valoare. Însă desigur, dacă toate religiile au aceeaşi valoare, atunci mesajul de bază este că toate sunt într-adevăr false în mod egal. Copilul care învață în şcoală că toate religiile au aceeaşi valoare şi înaintează fără grabă printr-o serie de lecții la teme care se regăsesc în creştinism sau în Islam, etc, va deveni ferm convins că toate acestea sunt artefacte interesante, însă nici una dintre ele nu poate să stea la baza vreunei pretenții de formare a omului modern. În acelaşi timp, un număr din ce în ce mai mare de oameni aderă la credințe ce nu sunt tradiționale care se găsesc în supermarket-ul religios; în căruciorul de cumpărături pot fi puse credințe şi practici stranii, inspirate din multe surse diferite şi în care oamenii cred fără a încerca să demonstreze validitatea sau coerența lor. G.K. Chesterton a afirmat mai demult că nu se teme de faptul că omul modern nu va mai

[263] A se vedea *** *Spiritualitate şi consumism în Europa unită,* Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1 decembrie 1918", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 155 – 167.
[264] *Ibidem*, p. 170.

crede în ceva, ci că va ajunge să creadă aproape orice. Trăim într-o anarhie religioasă, condusă de intuițiile şi sentimentele fiecărui individ atomizat. [265]

Societatea modernă pluralistă este în consecință lăsată fără vreo viziune atotcuprinzătoare agreată asupra lumii şi fără vreo bază comună pentru luarea deciziilor morale. În acest vid, secularismul progresează rapid, antrenând după sine uneori lucruri bune, alteori lucruri ce repugnă Bisericilor creştine şi chiar oricăror altor credințe. Biserica este chemată în această situație să se exprime clar, în principal prin două modalități. Prima este de a mărturisi adevărul Evangheliei. A doua este de a stabili relații constructive cu alte credințe în privința unor chestiuni sociale de comun interes, fără a compromite integritatea credinței creştine. [266]

Alte grupuri religioase: Nu putem evita punerea în comun a spațiului nostru european cu grupuri religioase care provin în mare parte din alte colțuri ale lumii. Cred că avem, în calitate de creştini, o responsabilitate în a apăra dreptul acestor alte religii istorice la respect şi la libertate. Cred că atunci când moscheele şi sinagogile din Occident sunt amenințate, preotul creştin trebuie să stea umăr la umăr cu musulmanii, să le apere dreptul lor de a se întâlni şi a se ruga potrivit propriilor tradiții, nu datorită faptului ca el considera că credințele lor sunt adevărate, ci deoarece el apară dreptul lor de a-şi exprima convingerile.

Bonhoeffer a afirmat, referindu-se la suprimarea grupurilor religioase în Germania nazistă: „*Prima dată au acționat împotriva țiganilor şi nu am spus nimic. Apoi împotriva evreilor şi am rămas tăcut... şi apoi au acționat împotriva noastră*". [267] Nu vreau să sugerez că apărăm drepturile celorlalți din motive egoiste, ci pe baza unui principiu. Care este acest principiu? Pentru a răspunde, trebuie să ne întoarcem din nou la Evanghelie.

Am început prin marele comandament de a ne iubi unii pe alții, prin care înțeleg iubire în interiorul comunității creştine. Există şi un al doilea mare comandament: a-ți iubi aproapele. Cel mai important mesaj pe care Biserica creştină trebuie să îl comunice este acest mesaj de iubire şi de generozitate față de cei care sunt diferiți, fără a căuta să şteargă sau să minimalizeze diferența, ci încercând să îi respecte, chiar şi în cazul în care nu putem fi de acord cu aceştia. Mesajul de iubire ne cheamă să aplicăm

---

[265] **Pr. prof. dr. Ion Bria**, *Credința pe care o mărturisim*, E.I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 1987, p. 88.

[266] **Prof. univ. dr. † Nifon Mihăiță**, Arhiepiscopul Târgoviştei, *Misiologie creştină*, Ed. ASA, Bucureşti, 2005, p. 128.

[267] **Alexandru Paleologu,** *Moştenirea creştină a Europei*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 57.

această iubire tuturor creaturilor lui Dumnezeu, mesaj pe care El Însuşi L-a aplicat.

Biserica îi va chema întotdeauna pe oameni să îi împărtăşească credința, împreună cu glorioasele doctrine ale trinității, întrupării, resurecției şi mântuirii. Ea este întotdeauna chemată să susțină aceste chestiuni eterne şi fundamentale. Biserica este însă deasemenea chemată să vorbească într-un mod profetic despre problemele acestei lumi - morale, etice, sociale şi internaționale în acest domeniu Biserica trebuie să fie unită şi să vorbească cu o singură voce. O va face nu într-un spirit elitist pentru a-şi impune propria sa voință asupra altora, ci dintr-o preocupare profetică pentru o lume care s-a îndepărtat de la calea lui Dumnezeu şi care este în suferință. Biserica trebuie să vorbească din iubire pentru această lume - iubire a lui Dumnezeu. Bineânțeles, Biserica vorbeşte cel mai bine atunci când foloseşte nu doar cuvinte, ci şi fapte, aşa cum bunul samaritean a răspuns în primul rând cu fapte şi abia după aceea prin vorbe.

Biserica are de făcut față unor mari provocări într-o Europă lărgită însă, prin grația divină şi cu ajutorul fiecăruia dintre noi, putem deprinde să fim Trupul lui Hristos în această nouă eră.

Concluzii.

Când analizăm relația Biserică-Stat avem în vedere un mod de abordare generic. Astfel, „Biserică" înseamnă aici nu numai confesiunea majoritară, în cazul nostru Biserica Ortodoxă Română, ci toate cultele legal recunoscute şi, după caz, orice formă de manifestare publică declarat religioasă. Termenul de „Biserică" trebuie de aceea înțeles în funcție de contextul în care este folosit. Al doilea termen al relației, „statul", se referă nu numai la acțiunile concrete ale unui guvern anume sau ale organelor de stat, ci are în vedere şi o anumită gândire / ideologie politică. Pe scurt, dacă „Biserica" reprezintă puterea spirituală, „statul" este sinonim cu puterea seculară, raportul Biserică-Stat fiind în aceşti termeni o prea bine cunoscută temă teologică şi istorică. Precizarea aceasta, oricât de inutilă ar părea unora, este obligatorie dacă dorim să evităm de la bun început acuzația că facem politică în loc să ne ocupăm de cele sfinte sau că introducem categorii profane în discursul teologic. Raportul Biserică-Stat fiind un capitol din mult mai ampla morală şi gândire socială creştină, abordarea acestuia de către teologie este cât se poate de legitimă. [268]

Eliminarea rădăcinilor culturale şi religioase ale Europei din preambulul viitorului tratat constituțional al Uniunii Europene (UE), a arătat că ne aflăm într-un moment istoric cheie, că amnezia identitară şi

[268] *Ibidem*, p. 63

balansul politic între laicism şi relativism nu pot fi continuate de o manieră responsabilă într-o Europă din ce în ce mai profund confruntată cu alteritatea culturală şi religioasă a noilor ei cetăţeni. In ceea ce ne priveşte pe noi, răsăritenii europeni, chestiunea identităţii spirituale a Europei ne interoghează asupra specificului ortodox şi a contribuţiei acestuia la *ethos-ul* continentului nostru, un spaţiu nu doar al schimbului de mărfuri, ci şi al idealurilor şi valorilor comune.

REPERE VECHI TESTAMENTARE PENTRU REALITATEA RELIGIOASĂ EUROPEANĂ ACTUALĂ

Pr. Lect. univ. Dr. Mihail TEODORESCU

Uniunea Europeană este o unitate de popoare reunite în baza asemănării situației economice umane. Dar asemănarea economică atrage după sine şi necesitatea asemănării culturale, necesitatea uniformizării ideilor, acceptării necondiționate a unor elemente uneori contrare spiritului uman format într-un anumit spațiu cultural religios. Extinderea Uniunii Europene către estul Europei întâlneşte spațiul creştin ortodox cu un spirit propriu şi o viziune aparte în privința valorilor umane. Pentru cei de aici, demersul Ortodoxiei are un mesaj clar în privința valorilor socio-umane, umanul contează mai mult decât materia aşa cum afirma şi Nicolae Berdiaev: "*Pentru creştinism există înainte de toate sufletul fiecărui om, sufletul poporului, sufletul omenirii. El nu cunoaşte ceea ce nu ar avea suflet..... o abstracțiune nu poate avea suflet*"[269]. Pentru creştinii ortodocşi sănătatea spirituală este la fel de importantă ca sănătatea trupească. Mântuitorul Iisus Hristos s-a îngrijit de om sub ambele aspecte, trup şi suflet, adică de integralitatea persoanei umane.[270]

Aici categoriile economice nu constituie singurul mod de împărțire a oamenilor pentru că aceştia au o viziune spiritualizată în privința vieții şi chiar în privința materiei. De aceea, ceea ce se găseşte sau nu din punct de vedere material la om contează mai puțin. Oamenii constituie neamul unic al lui Dumnezeu, realitate care ar trebui să înfrățească toate popoarele, indiferent de ordinea economică, ideologia politică sau religie.

Bunăstarea economică a țărilor din occidentul Europei constituie un miraj pentru locuitorii din estul Europei, din Orientul Mijlociu, nordul Africii şi din orice țară mai puțin dezvoltată a acestei lumi ducând prin mobilitatea oamenilor, la ceea ce s-ar putea numi "babilonie" (=

[269] Nicolai Berdiaev, *Filosofia inegalității* Ed. Andromeda Company, Bucureşti, 2005 , p122;

[270] Ioan I. Ică Junior, *Germano Marani, Gândirea socială a Bisericii*, Ed Deisis, Sibiu, 2002, p 236;

amestecare)[271]. În această tendință de mișcare a populațiilor, este greu de găsit elemente comune care să reunească oamenii atunci când se impune, deoarece în ciuda conviețuirii, oamenii diferitelor culturi nu fuzionează, nu se amestecă, ci rămân detaşați unii de alții. Amestecarea socială nu înseamnă şi fuzionare culturală sau religioasă. Elementul religios constituie singurul liant capabil să ralieze oamenii într-o societate cosmopolită. Dar acelaşi element religios îi opune pe oameni deoarece religiile se exclud reciproc în principiu, unele cu mai multă vehemență decât altele, o opoziție devenită sângeroasă uneori în detrimentul altor oameni, din alte religii. Componenta religioasă a omului este folosită adesea pentru a masca interese economice sau politice. Astfel se dobândeşte o adeziune necondiționată a unui mare număr de suporteri chiar dacă motivația inițială nu este nicidecum declarată.

În Europa de sorginte creştină există acum religii nou instalate cu un spirit combativ mult mai dezvoltat, gata oricând să îşi apere valorile culturale, religioase sau economice. Acestea au întâlnit aici numeroase confesiuni creştine cu diverse orientări; fie exclusiv de individualiste, fie excesiv de autoritare. Europeanul crescut într-un spirit creştin, un spirit mult mai tolerant comparativ cu alte religii, mai deschis, a ajuns să trăiască într-o letargie a spiritului său permisiv abdicând chiar de la principii morale creştine foarte bine conturate şi respectate până în acest secol de transformări galopante. În Europa de vest, prereformatorii, reformatorii, iluminiştii, raționaliştii şi moderniști şi-au adus contribuția la aruncarea neghinei în holda credinței creştine. În Europa de est, comunismul a încercat aceeaşi schimbare de situație restricționând libertatea religioasă prin promovarea ateismului. S-a ajuns la o stare de modernitate a practicării păcatului în anumite aspecte ale vieții morale religioase, ceea ce creează consecințe incalculabile pentru că provoacă lipsă de spiritualitate ce naşte sete şi acceptare pentru orice religie sau credință ce frapează inițial prin propria spiritualitate vehiculată.

Pe lângă acest fapt, "*interesul*" pentru religia creştină fără a o trăi ca atare, în îmbunătățirea spirituală pe care o reclamă şi o implică, nu aduce decât o lumină negativă asupra propriei existențe şi implicit o judecată critică şi o condamnare din partea altor religii. Din acest punct de vedere *"lumea din afară are dreptatea să judece creştinismul prin rezultatele lui"*[272]. Pentru mulți creştini există o contradicție între omul interior şi cel

[271] Ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, Crearea lumii şi omul începuturilor*, Ed Sofia , Bucureşti , 2001, p 173;
[272] C. S. Lewis *Creştinismul redus la esențe,* Ed. Societatea misionară română, 1994, p143;

exterior, între ceea ce ştie că trebuie să facă şi ceea ce de abia reuşeşte să îndeplinească.

Diferența economică dintre estul şi vestul Europei provoacă atracția forței de muncă spre occident şi implicit acceptarea necondiționată a unor modele occidentale neconstructive din punct de vedere religios moral. Atractivitatea modelului economic îşi impune forța şi în planul spiritual uman. Această stare de lucru se remarcă tot mai mult şi în țara noastră provocând aceleaşi abdicări religios moale de la principiile sănătoase formate într-un mediu creştin ortodox. În această privință, ceea ce s-a instalat în realitatea europeană intenționează să se instaleze şi la noi în țară. Putem considera aşadar că ceea ce au nevoie să corecteze creştinii occidentali se aplică şi celor din răsăritul Europei. Față de această situație care tinde să se generalizeze, câteva repere Vechi Testamentare arată faptul că oamenii s-au confruntat adesea cu pierderea propriei spiritualități, cu îmbrățişarea nejustificată a unor modele religioase străine, cu pierderea intensității trăirii sacrului şi împărtăşirii din valorile acestuia. Avertizările proorocilor Vechiului Testament față de aceste situații devin astăzi la fel de actuale şi deosebit de importante rămânând ca oamenii să îl cunoască pe Dumnezeu "*în şi prin textul Scripturii*", prin textul şi trăirea liturgică dar şi prin "*textul icoanei*"[273].

Viața comunitară, darul lui Dumnezeu

Viața omului presupune împreună existență, dincolo de rasă, naționalitate sau religie. Omul nu a fost creat ca un singur individ ci dimpotrivă ca o dualitate, bărbat şi femeie, ceea ce implică diferențieri între indivizi, diferențe care nu trebuie să creeze opoziții, antagonism, ci dimpotrivă să aducă culoare, completare, reciprocitate, necesitatea conviețuirii pentru o existență umană mai bogată, creatoare, constructivă material dar mai ales spiritual. Porunca dumnezeiască „*creşteți şi vă înmulțiți şi umpleți pământul şi-l stăpâniți*" (Facere 1,28) a adus posibilitatea înmulțirii neamului omenesc, diversificării limbajului, alcătuirii popoarelor, delimitarea teritoriilor, formarea şi dezvoltarea statelor. Ceea ce s-a neglijat însă, este tocmai prima cerință a poruncii dumnezeieşti, acel "creşteți" care se referă la creşterea spirituală absolut necesară omului echilibrat, la o viziune clară asupra universului în care locuim, o lume hrănită din lucrarea şi prezența lui Dumnezeu în ea. Creşterea vizează aşadar "*Omul lăuntric, întru înaintarea ce duce la*

[273] Pr. Prof. Dr. John Breck *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj Napoca, 2003, p 121;

Dumnezeu[274] ". Împreuna existență se referă aşadar atât la conviețuirea bună, paşnică, constructivă a oamenilor, cât şi conştientizarea împreunei existențe a omului cu Dumnezeu, de fapt o existență umană condiționată tocmai de conştientizarea prezenței lui Dumnezeu în creația ce ne înconjoară şi ne susține în existența noastră umană. Considerarea că omul este propriul stăpân într-o lume pe care şi-o poate subordona, o lume în care poate interveni deplin, duce la negarea lui Dumnezeu, la neglijarea izvorului vieții şi implicit la autodistrugere pentru că Dumnezeu nu mai poate susține o existență umană care se îndreaptă copleşitor spre anarhie prin lipsă de spiritualitate. Potopul biblic constituie tocmai exemplul concret al acestei legități.

Omenirea a fost pedepsită atunci pentru că "*răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ şi toate cugetele şi dorințele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele*" (Facere 6,5). Noe "*devine un fel de nou Adam*" reînnoirea neamului omenesc implicând şi reînnoirea lumii care îl susține şi îl înconjoară.[275] Aşadar, oamenii au devenit "*numai trup"* (Facere 6,3) neglijând valoarea decisivă a sufletului, jumătatea existențială a omului care îi dă valoarea necesară depăşirii condiției materiale pentru a atinge transcendentul. O astfel de stare nu poate dura la nesfârşit deoarece starea de păcat a omului aduce şi întinarea creației care-l înconjoară. "*Şi a căutat Domnul Dumnezeu spre pământ şi iată era stricat, căci tot trupul se abătuse de la calea sa pe pământ*" (Facere 6,12).

Legitatea unui anumit raport dintre prezența harică a lui Dumnezeu în creație şi starea de spiritualitate a oamenilor cu implicații asupra universului înconjurător, se remarcă atât în acțiunea divină de a amesteca limbile oamenilor deveniți prea cutezători (Facere 11,4), cât mai ales în convorbirea lui Avraam cu Dumnezeu despre cetatea Sodoma. <Negocierea> care are loc, vrea să arate că Dumnezeu îşi are propria dreptate împletită cu dragostea față de creaturile Sale. Starea de păcat a unui mare număr de oameni, componenți ai unei structuri delimitate, o cetate, un polis, o societate, poate fi contra balansată de valoarea spirituală a unui număr limitat de oameni drepți. Echilibrul poate fi instabil, cu variații de greutate (negocierea porneşte de la 50 de drepți şi ajunge la o cifră de 5 ori mai mică – Facere 18,23-33), dar el rămâne viabil câtă vreme dragostea lui Dumnezeu are un răspuns minim din partea oamenilor orientați către El. Viața comunitară a oamenilor pe plan orizontal – între ei , şi pe plan vertical – cu Dumnezeu, este decisivă nu doar pentru mântuire ci pentru însăşi existența umană în cadrul acestei creații. Continua

[274] Sfântul Vasile cel Mare *Despre obârşia omului, 2, 6-7, apud* Ierom. Serafim Rose, op cit, p 101;
[275] Ierom. Serafim Rose, op cit, p 155;

perversiune morală a omului a condus la înstrăinarea societății umane de Dumnezeu şi a oamenilor între ei[276] (Facere 9,20-27; 11,1-9).

Dumnezeu, stăpânul absolut al creației.

Poporul Israel conştientiza deplin că Dumnezeu este stăpânul absolut al creației. Tot ceea ce îl înconjoară pe om şi îi oferă cadrul necesar existențial este făcut de mâinile lui Dumnezeu. Aşadar această lume îi aparține dar El din bunătate oferă oamenilor această lume pentru a se folosi de ea. Acest sentiment s-a concretizat în primul rând asupra noțiunii de proprietate. Evreii nu s-au considerat niciodată proprietari ai pământului în sensul deplin al termenului ci dimpotrivă doar uzufructuari (Levitic 25,13-16, 23), pentru ceea ce Dumnezeu le-a permis să folosească în scop personal.[277] Din conştientizarea acestui adevăr s-au născut reglementările privind odihna pământului şi a animalelor de muncă în anul sabatic sau jubileu.

Achiziționarea pământurilor se făcea până la anul jubileu calculându-se astfel câți bani ar valora până când acel pământ trebuia să se întoarcă la proprietarul originar. Achiziționarea era de fapt o arendă pe termen limitat şi respectat, retrocedarea nu implica răscumpărare (Levitic 25,10). El este Domn, Stăpân (Isaia 6,1), Rege (Isaia 6,5; 44,6,21), Dumnezeul oştirilor (II Regi 5, 10; Amos 4,13) "*Dumnezeul tuturor puterilor cereşti şi pământeşti, al stelelor, al cetelor cereşti, al demonilor*"[278] (Amos 5,16; 6,14 Isaia 6, 3-5; 2,12). El este Dumnezeul cerului şi al pământului aşa cum îl conştientizează proorocul Daniel, singurul capabil să ofere oamenilor "*puterea, tăria şi mărirea*" (2,37) .

Sentimentul autosuficienței

Datorită progresului tehnologic omul are o altă percepție asupra lumii înconjurătoare. O înțelege mai bine, mecanismele ei devin familiare iar posibilitatea existențială oferită de Dumnezeu în acest cadru prin îndemnul "*stăpâniți pământul* ", începe să se manifeste cu tot mai multă forță încât înțelepciunea umană devine copleşită de cerințele <a avea, a supune, a domina, a subordona>. Progresul tehnic l-a făcut pe om să domine lumea.

---

[276] Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmayer, Roland E Murphy, *Introducere şi comentariu la Sfânta Scriptură*, Vol 1, Ed. Galaxia Gutemberg, 2005, p 509;
[277] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, Ed. IBM al BOR, Sibiu, 2002, p171 ;
[278] Pr. Prof. Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament,* Ed. Credința noastră, Bucureşti, 1992, p 15;

O astfel de orientare sufletească este lipsită tocmai de sentimentul dragostei față de Creator şi creație, sentiment ce constituie cheia de boltă a întregului efort uman de a-şi depăşi condiția materială a existenței sale. Oamenii formați într-un mediu social tehnologizat, în care educația religioasă a fost lăsată la opțiunea individului, nu pot avea decât o viziune culturală în privința religiei deşi, fenomenul real este invers, religia generează cultură. În viziunea lor, religia poate doar contribui la şlefuirea moral socială a omului dobândind o importanță limitată în societate, suficient pentru a i se mai permite o funcționare *licită.* Religia devine astfel o anexă a vieții sociale, culturale, politice. Se elimină prin neînțelegere şi indiferentism religios, tocmai intenția profundă a religiei creştine, transformarea harică a omului pentru a-l ajuta să atingă transcendentul, „*ca să fiți sfinți înaintea Dumnezeului vostru*" (Numeri 15,40), un scop sublim ce depăşeşte efectele moral sociale ale unei vieți religioase.

Pacea lăuntrică, sfințirea omului, viața veşnică, depăşirea planului vieții materiale, învingerea spectrului morții, asemănarea cu modelul Iisus Hristos până la împărtăşirea totală de efectele mântuitoare ale acestui model – ideal ce se atinge în împărăția veşnică, în lumea vizibilității față către față a omului cu Dumnezeu, îngerii şi sfinții.

Față de această ofertă pe care religia creştină o pune în fața europeanului, orice progres socio-tehnologic al civilizației umane păleşte, deoarece nu poate oferi avantaje decât într-o lume finită în care orizontul fericirii se îndepărtează necondiționat ori de câte ori omul crede că se apropie de el; "*deoarece zilele lui sunt măsurate şi şti socoteala lunilor lui şi i-ai pus hotar peste care nu va trece*"(Iov 14,5). Se face o confuzie gravă între ceea ce omul reuşeşte să înțeleagă şi să construiască în baza inteligenței personale şi sursa pulsatoare a inteligenței care este Dumnezeul adevărat, prezent şi activ în creație atât prin inteligența legității care asigură existența creației, cât şi prin însăşi oferirea continuă a valențelor necesare inteligenței umane individuale. Omul a devenit adesea anarhic folosindu-se de propria inteligență în mod egoist rupând-o de Părintele şi Proniatorul ei, împotrivindu-o astfel Creatorului şi creației. Se încearcă astfel construirea unei lumi fără prezența cârmuitoare a Mântuitorului Iisus Hristos[279], o lume fără perspective transcedentale[280] ci dimpotrivă, provocatoare a tuturor instinctelor umane, o lume bazată pe satisfacția plăcerii menită să hrănească doar cerințele limitate ale existenței trupeşti. O astfel de înțelepciune a devenit materialistă, lipsită de frica lui Dumnezeu şi în consecință ateistă; "*Cine ar putea să scoată ceva curat din ceea ce este necurat? Nimeni*" (Iov 14,4). Această situație îşi are începuturile ei încă din

[279] John Douglas, *Dicționar Biblic,* Ed. Cartea creştină, Oradea, 1995, p 231;
[280] Ioan I. Ică Junior, *Germano Marani op cit, p489;*

starea paradisiacă atunci când omul primordial, dotat cu inteligenţă şi creativitate (Adam pune nume tuturor animalelor Facere 2,19), responsabilitate (păzirea şi munca de întreţinere a raiului), intuiţie (aprecierea valenţelor feminine Facere 2,23-24), s-a dovedit neântărit moral când i s-a zugrăvit o imagine deformată în privinţa lui Dumnezeu şi a propriei existenţe comparativ cu ceea ce ştia el şi a crezut-o necondiţionat. Inteligenta sa folosită în mod subiectiv, ruptă de Dumnezeu, nu a fost capabilă să facă o alegere bună.

Ispitit să ajungă la o stare superioară naturii sale create, omul păcătuieşte iar efectele vor fi moştenite de toţi descendenţi cuprinzând pierderea prieteniei cu Dumnezeu, lipsa de stimă reciprocă (Facere 3,7) şi o luptă continuă împotriva răului fizic sau spiritual.[281] De la acest episod şi până acum, existenţa umanităţii a dovedit cu prisosinţă că inteligenţa umană a produs mult rău ori de câte ori nu a fost însoţită de pioşenia sentimentului religios.

Pentru a opri astfel de tendinţe, proorocii Vechiului Testament aminteau evreilor nevoia de a purta în suflet frica de Dumnezeu, nu pentru a estompa valenţele inteligenţei umane ci dimpotrivă, pentru a le ghida către scopuri umane constructive. Dreptul Iov spunea: "*... înţelepciunea de unde izvorăşte ea şi care este locul de obârşie al priceperii? Pământeanul nu cunoaşte calea către ea căci ea nu se găseşte pe meleagurile celor vii. Adâncul a grăit: Ea nu se află în sânul meu! Şi marea a spus la fel: Ea nu este la mine! Mintea cea înaltă nu poate fi schimbată cu bulgări de aur şi argintul nu îl cântăreşti ca s-o plăteşti.... Şi această înţelepciune de unde vine ea şi care este sălaşul priceperii? Ea a fost ascunsă de ochii oricărei făpturi vii. Ea a fost tăinuită şi de pasărea cerului. Adâncul şi moartea au zis: noi am auzit vorbindu-se de ea. Dumnezeu îi cunoaşte drumul şi numai El este Cel ce ştie locuinţa ei. Când el privea până la marginile pământului şi îmbrăţişa cu ochii tot ce se află sub ceruri, ca să dea vântului cumpănă şi să chibzuiască legea apelor, când El statornicea ploilor un făgaş şi o cale bubuitului tunetului, atunci El a văzut înţelepciunea şi a cântărit-o, atunci a pus-o în lumină şi i- a măsurat adâncimea. După aceea Dumnezeu a zis omului: Iată, frica de Dumnezeu, aceasta este înţelepciunea, iar în depărtarea de cel rău stă priceperea* "(Iov 28,12-15; 20-28). Se făcea apel în repetate rânduri la conştientizarea prezenţei Lui, sentiment decisiv pentru un comportament moral social adecvat. "*Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta. Cuvintele acestea pe care ţi le spun eu astăzi, să le ai în inima ta şi în sufletul tău; să le sădeşti în fiii tăi şi să vorbeşti de ele când şezi în casa ta, când mergi pe*

[281] Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmayer, Roland E Murphy, op cit, p 509;

cale, când te culci şi când te scoli. Să le legi ca semn la mână si să le ai ca pe o tăbliţă pe fruntea ta. Să le scrii pe uşorii casei tale şi pe porţile tale. ”(Deuteronom 6,4-9).

Proorocul Iezechiel transmitea şi el avertizarea lui Dumnezeu în privința pericolului îndumnezeirii de sine. Astfel de oameni nu se închinau la idoli făcuți de mâini omeneşti ci îşi purtau în inimă proprii idoli.(Iezechiel 14,3-5).

Forța credinței.

Pentru păstrarea sentimentului religios într-o efervescenţă constructivă, evreii aveau o conştientizare profundă în privința prezenței activității lui Dumnezeu. Erau un popor ales de Dumnezeu datorită potențialului spiritual deosebit al strămoşului unic Avraam. Acestui popor i s-a făcut o făgăduinţă divină, aceea de a beneficia complet de darurile lui Dumnezeu în viața veşnică iar împlinirii acestei promisiuni i-au premers alte promisiuni împlinite deja; s-au înmulțit ca stelele cerului şi nisipul pământului dintr-un singur părinte (Facere 12,2; 22,17) şi au primit pământul Cananului ca spațiu de locuit (Facere 15,18-21). S-a stabilit astfel, o alianță cu Dumnezeu în baza căreia, dacă vor asculta poruncile divine şi vor păstra credința monoteistă strămoşească, binecuvântările divine se vor revărsa asupra lor. Dacă dimpotrivă, vor cădea în idolatrie şi se vor conforma învățăturilor străine, atunci vor veni asupra lor pedepse sub formă de blesteme ce le vor afecta însăşi existența fizică. Iosua Navi îi avertiza pe urmaşii săi *“... după cum s-a împlinit cu voi tot cuvântul bun pe care l-a grăit Domnul Dumnezeul vostru tot aşa va împlinii Domnul asupra voastră şi tot cuvântul rău până vă va stârpi din această ţară bogată pe care v-a dat-o Domnul Dumnezeul vostru. De veți călca aşezământul Domnului Dumnezeului vostru pe care l-a încheiat El cu voi şi vă veți duce să slujiți la alți dumnezei şi să vă închinați lor, se va aprinde asupra voastră mânia Domnului şi veți pieri curând din ţara aceasta bogată pe care v-a dat-o Domnul* ” Iosua 23,15-16. Alianța avea nevoie de o materializare ca modalitate de permanentă aducere aminte, aspect concretizat în alcătuirea chivotului Legii numit şi “*arca alianței*”. Acest obiect deasupra căruia se sălăşluia norul slavei dumnezeieşti ca semn al prezenței lui Dumnezeu în cadrul poporului său, crea o forță de neimaginat în privința sentimentului apartenenței la Dumnezeu. Când acest chivot al legii Domnului a fost adus în tabăra israelită “*... tot Israelul a ridicat strigăt aşa de mare, încât s-a cutremurat pământul*” (1 Regi 4,4). Evreii erau poporul lui Dumnezeu (Iahve), iar Iahve era Dumnezeul evreilor. Această strânsă relație, această alianță, năştea credință hotărâtă, menită să

traseze limitele vieții morale şi încredere în promisiunile mesianice deoarece Dumnezeu le spusese cu insistență; "*Eu sunt Domnul şi nimeni altul! Afară de mine nu este Dumnezeu. Eu te-am încins fără ca tu să mă cunoşti. Ca să se ştie de la răsărit şi până la apus că nu este nimic afară de Mine! Eu sunt Domnul şi nimeni altul! Eu întocmesc lumina şi dau chip întunericului, Cel ce sălăşluieşte pacea şi restriştei îi lasă cale: Eu sunt Domnul Care fac toate acestea.* "(Isaia 45,5-7). Un sentiment religios atât de puternic i-a făcut capabili să depăşească obstacolele vieții;

- fie sub aspect material (muncă, boli, necazuri, robie – Moise transmitea cuvintele Domnului; "*Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru Care v-am scos din pământul Egiptului ca să fiu Dumnezeul vostru. Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru.*" Numeri 15,41)
- fie sub aspect spiritual (pericolul apostaziei sub presiunea exemplului idolatriei popoarelor înconjurătoare sau sub presiunea armelor).

Dumnezeu este prezent continuu, aici, acum. El dă forță celui care îl cheamă prin rugăciune, tocmai pentru că este conştientizat, crezut şi apelat. "*Căci Domnul este Dumnezeul nostru; el ne-a scos pe noi şi pe părinții noştri din țara Egiptului, din casa robiei şi a făcut înaintea ochilor noştri minuni mari şi ne-a păzit în toată calea pe care am umblat şi printre toate popoarele pe la care am trecut. Domnul a alungat de la noi toate popoarele... De aceea şi noi vom sluji Domnului, căci el este Dumnezeul nostru!* " Iosua 24,17-18.

Simțul sacrului, sentiment european atrofiat.

Europeanul actual se miră de amplitudinea reacției credincioşilor musulmani față de ofensarea sentimentului sacralității propriei religii şi doar propria sa educației, o educație cu rădăcini creştine uitate, îi spune conştiinței „*civilizate*" , " *câte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceți lor*", (Matei 7,12). De-a lungul istoriei atât creştinii cât şi musulmanii au dat exemple de toleranță.[282]

Lipsa propriului sentiment în privința sacrului îi face mai puțin înțelegători față de cei care sunt atât de pătrunşi de acest sentiment încât sunt gata oricând să-şi dea viața pentru dumnezeul lor. Lipsa de sensibilitate în privința sacrului se datorează trăirii într-un mediu unde creştinismul s-a secularizat, iar societatea umană şi-a căutat împlinirea aspirațiilor spirituale în cultură, tehnologie sau relaxare, în fericire consumistă sau exotică. Indiferența sufletului creştin față de ceea ce trebuia să fie o firească aspirație umană către Dumnezeu şi sacru, duce la orientarea lui spre preocupări limitate vieții acesteia şi chiar spre alte

[282] Ioan I. Ică Junior, *Germano Marani op cit, p 350;*

credințe care îl uimesc prin aparente profunzimi cuceritoare. În ciuda progresului tehnologic, omul rămâne capabil de sentimente religioase care îşi caută în mod firesc împlinirea. Dacă imaginea în privința credinței creştine moştenite este una săracă, superficială, construită în baza unei formări familiale insuficiente, sau a unor tradiții creştine monopolizate tot mai mult de interese comerciale, în mod firesc profunzimile propriei religii rămân necunoscute. Un astfel de om va fi întotdeauna vulnerabil în fața învățăturilor altor credințe religioase care îi sunt prezentate în amănunt, cu profunzime şi mai ales cu un zel convingător, ce farmecă adesea logica şi mobilizează sufletele îndoielnice sau lipsite de religiozitate. Omul „civilizat", se electrizează brusc descoperind în sine o forță mobilizatoare, neglijată până atunci, spre un scop transcendental.

Dacă europeanul nu era interesat până atunci de pătrunderea înțelegerii profunzimii religioase a celor din lumea mai puțin dezvoltată, pentru că o privea ca pe un aspect retrograd, aparținând unei lumi care oricum tinde ea însăşi să se dezvolte după modelul european, acum, la întâlnirea cu alte religii, descoperă atractivități care îl cuceresc renăscându-i sentimentul religios, ajungând să nege aportul credinței creştine care l-a format timp de generații într-o structură comunitară tolerantă, înțelegătoare față de semeni, creatoare de progres social tehnologic. Sentimentul sacrului poate renaşte de data aceasta în acelaşi cadru, dar spre o altă țintă diferită de cea creştină. De ce a fost nevoie ca mobilul renaşterii să vină din altă parte când el exista continuu în propria structură, educație, moştenire religioasă şi culturală? Învățătura creştină îşi are propria forță de atracție datorită frumuseții profunzimii pe care o oferă oamenilor, profunzime sondabilă personal, în care omul îl întâlneşte pe însuşi Mântuitorul Iisus Hristos ca model desăvârşit de asemănare umană cu Dumnezeu, model viabil oferit oamenilor tocmai spre o călăuzire eficientă în descoperirea relației necesare, constructive, dintre om şi Dumnezeu. Sacrul se descoperă omului pentru a-l hrăni şi a-l chema să se împărtăşească total din el. Nu îi cere inițial decât deschiderea minții pentru a-l descoperi pe Dumnezeu[283].

Această chemare nu poate fi receptată de oamenii bătătoriți sufleteşte de preocupări materiale. Cei care sunt "*numai trup*" Facere 6,3 , nu mai pot vibra la apropierea de sacru. Această realitate se face simțită în viața omului modern, integrat sau neintegrat încă în Uniunea Europeană, indiferent de pregătirea profesională. Tendința de a privi viața numai prin prisma materială constituie un pericol ce amenință atât europeanul occidental cât şi pe cel răsăritean. Pericolul acesta s-a născut de mult timp, mărturie în acest sens aducând cărțile Vechiului Testament. Diluarea sacrului din conştiința oamenilor nu are voie să se producă, altfel omul

[283] Pr. Prof. Athanase Negoiță, *op cit,* p5;

pierde tocmai elanul religios care îl ajută să îşi depăşească condiţia vieţii materiale.

Chivotul Legii avea propria sacralitate şi nu trebuia nici măcar văzut, cu atât mai puţin atins, de cei care nu aveau voie. Când această rânduială a fost încălcată însuşi Dumnezeu a trimis inevitabil pedeapsa capitală (II Regi 6,6-8). Sacralitatea trebuia respectată cu orice preţ. Sacralitatea chivotului legii s-a resimţit chiar şi atunci când a ajuns pe mâinile păgâne ale filistenilor (I Regi 5,1-12).

Sacralitatea cortului adunării a fost şi ea conştientizată şi respectată nu doar prin interzicerea apropierii celor nepotriviţi, ci chiar prin rânduiala slujirii lui Dumnezeu care prevedea necesitatea descălţării preoţilor când aduc jertfă lui Dumnezeu[284] (Numeri 3,10). Conştientizarea prezenţei divine la cortul şi apoi templul Sfânt, implica respectul faţă de Dumnezeul prezent în locaşul Său, respect concretizat prin neîncălţarea picioarelor acolo unde pământul s-a sfinţit prin prezenţa Ziditorului său. Acesta era un principiu de bază în respectarea sacralităţii, moştenit de la Moise (Ieşire 3,5)

Aducerea focului străin înaintea feţei Domnului în pustiul Sinai a avut aceeaşi sancţiune capitală (Numeri 3,4). Ceea ce îi aparţine lui Dumnezeu trebuie cinstit şi respectat din toată fiinţa omului.

Concluzii

Într-o lume ameninţată de secularizare, desacralizare, instabilitate economică şi terorism, creştinul adevărat are nevoie de propria pace spirituală şi linişte socială bazată pe adevăr şi dreptate, pentru a trăi el însuşi şi a genera în jurul său tocmai sentimentul securităţii. Acest sentiment se bazează pe nădejdea în Dumnezeu alimentată de contactul cu Dumnezeu prin credinţa activă. De la Dumnezeu vin adevărul şi dreptatea în esenţa lor, deziderate sociale umane care nu ar trebui să se impună în planul umanităţii prin votul majorităţii ci dimpotrivă, de la sine, ca mărturisire a unei societăţi creştine, prin ceea ce am primit de la Dumnezeu în mod revelat. La acest punct democraţia creează "*idolatrizarea omului şi negarea izvorului sacru al puterii*"[285] , ceea ce duce la necredinţă. Pe nebănuite, ateismul devine "*baza ideologiei democratice*"[286] deoarece supune revelaţia divină majorităţii umane, unei cantităţi ce copleşeşte şi impune prin numărul ei , sau dimpotrivă, supune adesea majoritatea umană unei minorităţi care îşi reclamă zgomotos intenţiile fluturând drepturile

[284] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, op cit, p 237 ;
[285] Nicolai Berdiaev, op cit, p 198;
[286] Ibidem 199

omului ca argument suprem, în virtutea libertății pe care tocmai democrația trebuie să i-o asigure. Aceasta este gândirea unei lumi care nu-l mai cunoaşte pe Dumnezeu, o "*înțelepciune a lumii acesteia* " (1 Corinteni 1,20), cum o numea peiorativ Sfântul Apostol Pavel [287], o înțelepciune neproductivă în planul mântuirii umane deoarece "*...lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu*" (1 Corinteni 1,21). Tocmai de aceea Dumnezeu avertiza prin prorocul Isaia că; "*înțelepciunea celor înțelepți se va pierde şi isteţimea celor isteți va pieri*" (Isaia 29,14).

Dumnezeu este înlocuit de om pentru că principiile morale ale Sfintei Scripturi sunt înlocuite de libertatea omului desacralizat, care îşi reclamă majoritar sau minoritar setea de exprimare a vitalității carnale, sau a unor noi teorii şi practici religioase.[288] "*Cantitatea nu poate crea calitate* "[289], iar calitatea vine numai de la Izvorul vieții, de la Dumnezeul care a rânduit întreaga existență complexă a omului, de la Mântuitorul Iisus Hristos "*….puterea lui Dumnezeu şi înțelepciunea lui Dumnezeu*" (1 Corinteni 1,24). Eliminarea lucrării mântuitoare înseamnă negarea aportului existențial decisiv pe care îl are Dumnezeu în lume, negarea adevărului pe care însuşi Duhul Sfânt îl comunică întregii creații şi în special omului, ceea ce depăşeşte în importanță orice informație de sorginte umană. Cunoaşterea lui Dumnezeu implică participarea la viața în Hristos, ceea ce înseamnă comuniune de viață cu Hristos şi semenii.[290]

Doar o viață trăită în credința în Mântuitorul Iisus Hristos poate aduce pacea socială bazată pe pacea interioară a omului, care este rezultatul convergenței dintre aspirația umană către fericire şi căldura harică a Duhului comuniunii. Iar comuniunea are nevoie de indivizi, de persoane care să interacționeze intre ei şi cu Dumnezeu.

"*Creştinismul cheamă popoarele la înfrățire, cheamă oamenii la frățietate. Dar înfrățirea popoarelor presupune existența popoarelor, a personalităților naționale, precum frăția oamenilor presupune existența oamenilor, a personalităților umane. Adevărata iubire este totdeauna afirmarea chipului celui care iubeşte, a individualității sale irepetabile."*[291]

Spațiul public ar trebui să redevină "*spațiu al Cuvântului mântuirii*"[292] după modelul activ al Mântuitorului Iisus Hristos, al Sfinților Apostoli şi al multor propovăduitori creştini.

---

[287]Pr. Conf. Dr. Petre Semen, *Aşteptând mântuirea* Ed .Trinitas, Iasi ,2002, p 75 ;
[288] Ioan I.Ică Junior, *Germano Marani op cit, p489;*
[289] Nicolai Berdiaev, op cit, p 205
[290] Pr. Prof. Dr. John Breck , op cit, p 121;
[291] Nicolai Berdiaev, op cit, p 122;
[292] Jacques Le Goff, *Sfântul Francis din Assisi,* Ed. Polirom, 2000, p 131;

ROLUL BISERICII
ÎN LUPTA ÎMPOTRIVA TRAFICULUI DE FIINȚE UMANE

Lect. univ. drd. Alina ANGHEL

În contextul marilor mişcări migratoare care s-au dezvoltat cu precădere la sfârşitul secolului al XXlea şi începutul secolului al XXI lea şi datorită transformărilor economice, sociale şi politice înregistrate în diferite arii geografice de pe mapandond, au apărut noi seturi de patologii sociale a căror prezență suscită interesul organizațiilor interne şi internaționale.

Analizând aspectele legate de stabilirea ordinei mondiale, tot mai frecvent se aduce în discuție implementarea strategiilor pentru dezvoltarea de programe de acțiune în vederea combaterii şi prevenirii problemelor legate de criminalitatea transfrontalieră, traficul ilegal de persoane, terorism internațional s.a. Fenomenul migrației internaționale nu se asociază direct cu cel al traficului de persoane. Pe fondul contextelor specifice migrației sunt identificate oportunități de mişcare a unor categorii de persoane care, din cauza unor deficiențe înregistrate la nivel micro şi macro social dezvoltă o întreagă serie de vulnerabilități favorizante comportamentelor specifice.

Cauzele generatoare creşterii numărului migrațiilor se datorează în principal degradării condițiilor de viață ale populației din țările sărace, războaielor subregionale, şomajului crescut, distrugerii sistemului de securitate socială în special în țările sărace, restructurării economiei neoliberale la nivel mondial precum şi accentuării inegalităților indivizilor din punctul de vedere al nivelului de trai la nivel local şi regional.

În România anilor de după 1990, în registrul problemelor sociale s-au adăugat elemente noi care fac obiectul politicilor sociale actuale. Procesele sociale majore pe care societatea românească le-a resimțit în plinătatea transformărilor aferente, conflictele etnice şi politice existente în afara spațiului geografic românesc, trecerea țărilor blocului sovietic la capitalismul neoliberal, sărăcia trenantă a multor familii din spațiul românesc, mirajul occidentului şi dorința acerbă a individului de

îmbogăţire peste noapte şi cu orice sacrificiu, au generat o serie întreagă de vulnerabilităţi concretizate în comportamente specifice.

Traficul de persoane face obiectul problemelor sociale în ţara noastră în ultimii cincisprezece ani şi este recunoscut în special ca şi componentă a crimei organizate. Acesta s-a dezvoltat mai ales pe fondul carenţelor de ordin legislativ, educativ şi a lipsei parteneriatelor intervenţionale care să-i suprime orice formă de manifestare.

Cercetările efectuate de diferite instituţii si organizaţii abilitate din ţară şi din străinătate (OIM, UNICEF, Institutul pentru Cercetarea şi Prevenirea Criminalităţii etc.) precum şi implicarea directă instituţiilor din cadrul Ministerului de Interne în rezolvarea aspectelor legate de trafic de persoane, au pus în evidenţă existenţa fenomenului în forma sa manifestă. La acestea se adaugă şi semnalele organismelor internaţionale care sprijină şi monitorizează statul român în acţiunea de lupta împotriva traficului de fiinţe umane.

Traficul de fiinţe umane se concentrează în jurul acţiunilor care urmăresc ,, *recrutarea, transportul, transferarea, adăpostirea sau primirea de persoane, prin ameninţare sau utilizarea forţei sau a alte forme de constrângere, prin răpire, escrocare, înşelăciune sau abuz de putere, prin utilizarea unei situaţii vulnerabile, prin darea ori primirea de bani sau alte foloase, pentru obţinerea consimţământului unei persoane care are control asupra alteia, în scopul exploatării. Prin exploatare se înţelege prostituţia sau alte forme de exploatare sexuală, munca sau serviciile forţate, sclavia sau practicile similare, servitutea sau prelevarea de organe"(Convenţia de la Palermo, 13 decembrie 2000)*

Potrivit datelor furnizate de către Departamentul de Stat al SUA (2003), la nivel mondial se estimează faptul că circa 800 000-900 000 de persoane sunt traficate anual dintr-o ţară în alta. Cele mai multe dintre acestea sunt femei urmate apoi de către copii şi într-o proporţie mai redusă se vorbeşte şi de trafic de bărbaţi. Îngrijorător este faptul că, în ultimii ani, în spaţiul european s-au identificat cazuri de trafic de femei însărcinate, preferate de către reţelele de traficanţi respectiv proxeneţi, care ajung să obţină câştiguri fabuloase de pe urma unor astfel de victime. O altă categorie de femei traficate sunt cele care însărcinate fiind, le sunt interzise mijloacele de protecţie împotriva bolilor cu transmitere sexuală. De aici, pasul către contaminarea SIDA şi a altor boli si transmiterea congenitală este foarte mic. Şi tot în acest context şi mai grav este faptul că, în cadrul acestor reţele de traficanţi se dezvoltă foarte bine vânzarea de copii născuţi din femeile traficate şi faţă de care proxeneţii pot dispune la fel ca şi în vânzarea unei mărfi. Beneficiile traficanţilor în urma unor astfel de tranzacţii sunt imense. Se apreciază faptul că, pentru fiecare fată vândută

câştigurile acestora se ridică până la 5000 de euro. Din anchetele demarate de către autoritățile romane în acest sens şi cu sprijinul autorităților internaționale, într-un articol al cotidianului Ziua (9 octombrie 2006) se estimează faptul că anual sunt traficate peste 100 000 de persoane în spațiul european, țările sursă fiind situate în cea mai mare parte în centrul şi estul Europei. România se înscrie în categoria țărilor sursă şi de tranzit pentru rețelele de traficanți care dispun de victimele traficului de ființe umane. Cele mai multe din persoanele traficate din România ajung în țări precum:

Italia, Spania, Grecia, Olanda, Serbia, Grecia, Albania Kosovo. Altă parte dintre acestea ajung să fie traficate în alte zone geografice cum ar fi Asia – considerată un continent de migrație (Japonia, Thailanda).

Ca țară de tranzit, pe teritoriul României traversează către Occident persoane din Moldova, Ucraina şi alte țări din blocul fost sovietic, victime ale traficanților şi care reuşesc să treacă frontiera fără să fie suspectați. Aceasta deoarece majoritatea persoanelor traficate au cu totul şi cu totul alte convingeri legate de scopul călătoriei lor. Insă credibilitatea fantastică pe care o manifestă față de însoțitorii care le-au promis indeplinirea visurilor privind realizările financiare şi materiale ce urmează să le dobândească dincolo de graniță nu generează nici un fel de suspiciune. De aceea, majoritatea persoanelor traficate trec frontiera absolut legal precizând că scopul călătoriei lor este cel turistic.

Persoanele care devin victime ale traficului de ființe umane aparțin următoarelor categorii(www.anti-trafic.ro):

- femei sau copii care şi-au ales în mod deliberat prostituția, ceşătoria alte activități infracționale ca ocupație şi acceptă să fie traficate pentru a realiza venituri substanțiale în alte țări.
- majoritatea devin realmente victime din cauza reprezentării nerealiste a riscurilor şi tratamentelor la care vor fi supuse în zonele unde urmau să fie traficate sau care au fost înşelate de traficanți cu privire la destinația reală;
- femei sau copii care nu intenționau inițial să se prostitueze sau să desfăşoare alte activități infracționale, ci se deplasaseră în străinătate cu intenția găsirii unor locuri de muncă, dar care s-au lăsat convinse de argumentele traficanților referitoare la câştiguri mari în perioade scurte de timp şi cu eforturi mici, obținute din prostituție, cerşetorie, furt etc;
- femei sau copii care nu acceptă prostituția, cerşetoria, activitățile infracționale, dar care au intrat în rețelele de trafic (prin discuții directe cu traficanții sau sub masca unor contracte comerciale cu diverse firme) pentru

că li s-au promis locuri de muncă în străinătate, iar acolo au fost constrânse să se prostitueze, să cerşească sau să aibă activităţi în afara legii.

Analizând aspectele centrale ale problemei traficului de fiinţe umane se identifică elemente care privesc încălcarea drepturilor omului şi anume: sclavie, constrângere, violenţă fizică şi psihică, abuz de încredere. În vederea eradicării acestor aspecte România a dezvoltat şi dezvoltă programe la nivel naţional al căror obiective privesc acţiunile de prevenire şi combatere a traficului de persoane. Raportul pe 2006 al Departamentului de Stat al SUA, relevă faptul că România a făcut progrese importante în special în ceea ce priveşte acţiunea de combatere a traficului de fiinţe umane, fiind plasată în nivelul 2[293] din ierarhia ţărilor avertizate în a se preocupa de combaterea fenomenelor de trafic de persoane (alături de Afghanistan, Albania, Bosnia, Bulgaria, Croaţia, Japonia, Macedonia, Republica Moldova, Turcia, Cehia, Estonia, Grecia, Portugalia, Slovenia şi Ungaria).

Progresele înregistrate de România în acţiunea de prevenire şi combatere a traficului de fiinţe umane s-au făcut resimţite in mod special după 2000, acestea concretizându-se în dezvoltarea de programe, adoptarea de măsuri de ordin legislativ, înfiinţarea instituţiilor de profil care trebuie să intervină şi să monitorizeze întreaga activitate din domeniul traficului de fiinţe umane precum şi protocoale de colaborare cu diverse instituţii care pot dezvolta activităţi similare celor de profil. De asemeni, de susţinere internă şi internaţională s-au bucurat şi ONG-urile din ţară a căror activitate s-a concentrat pe acţiuni care vizează combaterea, asistarea victimelor, şi prevenţia traficului de persoane (AidROM, Partneri pentru Schimbare, Caritas).

Potrivit Planului Naţional de Acţiune elaborat de Guvernul României, activitatea de prevenţie urmăreşte:

- Informarea şi sensibilizarea populaţiei în vederea conştientizării riscurilor asociate traficului de persoane şi întărirea capacităţii de autoprotecţie la ameninţările acestui fenomen;
- Reducerea vulnerabilităţii grupurilor de risc (în primul rând copii neînsoţiţi, nesupravegheaţi sau instituţionalizaţi dar şi femei, cetăţeni de etnie rromă persoane cu handicap, bătrâni solicitanţi de azil şi persoane care au primit o formă de protecţie în România;
- Eficientizarea activităţilor de prevenire a traficului de persoane;

[293] Nivelul 2 presupune faptul că autorităţile române nu îndeplinesc total cerinţele privind combaterea traficului de finţe umane dar fac eforturi semnificative de a atinge aceste standarde

- Educarea persoanelor cu risc de a fi traficate în scopul protecției.

Activitatea de prevenire s-a desfăşurat pe paliere specifice în funcție de scop şi grupuri țintă. Acțiunilor întreprinse de către instituțiile naționale şi internaționale abilitate de statul român si celor întreprinse de către organizațiile neguvernamentale în direcția prevenirii şi combaterii fenomenului li s-au adăugat şi cele dezvoltate de către Biserică aceasta ocupând un loc important în cadrul manifestărilor întreprinse.

În cadrul sondajelor de opinie referitoare la aspecte privind încrederea populației în instituțiile statului, Biserica ocupă unul din primele locuri. Acest fapt a determinat încă o dată în plus convingerea că mesajele privind acțiunea de prevenire a traficului de persoane pot fi transmise şi implementate la nivel de populație şi prin intermediul reprezentanților Bisercii Creştine. Aceasta şi datorită faptului că esența moralei creştine se află în faptele şi cuvintele Mantuitorului Iisus Hristos care spune ,,Fiți dar, voi desăvârşiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este"(Matei, 5,48) .

Organizația Internațională pentru Migrație a semnat în anul 2002 un protocol de colaborare cu Patriarhia Română în dezvoltarea proiectelor privind acțiunea de prevenire şi combatere a traficului de persoane, acțiuni care se continuă şi astăzi.

Programele dezvoltate de către Patriarhia Română în colaborare cu instituțiile statului şi ONG-uri s-au descris prin activități de cercetare, educație şi angajare în dezvoltarea de servicii destinate victimelor traficului de ființe umane dar şi persoanelor vulnerabile acestui tip de problemă. Activitatea de asistență şi consiliere spirituală (Îndrumar Pastoral, 2003, p.13) se descrie astfel:

- consiliere duhovnicească acordată de preoți misionari în adăposturile deschise de OIM pentru victimele traficului;
- asistență şi consiliere duhovnicească acorată victimelor revenite acasă pentru reintegrarea lor în comunitate;
- sprijin moral acordat familiilor victimelor traficului de persoane;
- sensibilizarea comunității în care se reîntoarce victima pentru a-i facilita reitegrarea.

Activitatea de educare în perspectiva prevenirii traficului de ființe umane constituie un obiect de reflecție şi de studiu în cadrul orelor de religie care au prevăzute în curricula şcolară teme din această direcție.

Analizând din punct de vedere religios-moral, traficul de ființe umane se constituie a fi un atentat la integritatea chipului lui Dumnezeu în

om, la adresa familiei si a comunității creştine(Îndrumar pastoral, p.21). În plinătatea formelor sale de manifestare, problema traficului de persoane atrage de la sine minciuna şi egoismul, înşelarea şi îngrădirea libertății, desfrâul, maltratarea şi chiar crima. De aceea intervenția Bisericii in plan spiritual rămâne esența fundamentală a restabilirii ordinii interioare omului. ,,Omul cu adevărat milostiv nu face milostenie numai celor ai săi, ci suferă cu bucurie nedreptatea pe care i-o fac ceilalți şi le face şi lor milostenie. Cu adevărat milostiv e cel ce îşi pune sufletul pentru fratele său, iar nu cel ce dă pomană fratelui său"(Sf. Issac Sirul).

Activitatea de consiliere spirituală a victimelor traficului de ființe umane cunoaşte un rol major în reabilitarea psihică a persoanei. Drept dovadă stau mărturiile victimelor traficului de persoane care atunci când beneficiază de servicii de reabilitare psihică şi socială cele mai multe dintre acestea solicită într-un prim pas prezența şi cuvintele preotului. Aceasta pentru că există un acut sentiment al culpabilității directe, al degradării morale şi al deşertăciunii. Autostigmatizarea nu face altceva decât să distrugă personalitatea celui încercat determinându-l să se cantoneze într-un mediu steril lipsit de esența dorinței de a mai fi. De aceea prezența preotului face să elimine pseudoconvingerile care macină ființa.

Biserica îşi identifică astfel un loc special şi absolut necesar în toate acțiunile care se întreprind pentru salvarea unor suflete greu încercate.

DRAMATISMUL LIBERTĂȚII RELIGIOASE ÎN CONTEMPORANEITATE

Asist. univ. drd. Cristina FURTUNĂ

Cuvântul cheie care caracterizează societatea secolului XXI este *libertate*: libertatea de a gândi, de a crea, libertatea de a crede, de a înfăptui.

Acum 20 de ani, Congregația pentru Doctrina Credinței condusă de cardinalul Joseph Ratzinger, devenit, anul trecut, Papa Benedict al XIV-lea, lansa Instrucțiuni cu privire la libertatea creştină şi eliberare, un manifest în care se sublinia că „lupta contra injustiției nu are sens decât dacă este condusă în vederea instaurării unei noi ordini sociale şi politice, conform exigențelor justiției", prin „mijloace morale". Potrivit Instrucțiunilor..., „aceste principii trebuie aplicate în mod special în cazul extrem de recurs la lupta armată, indicat de magisteriu ca ultim remediu pentru a pune capăt unei tiranii evidente şi prelungite, care ar aduce grave atingeri drepturilor fundamentale ale persoanei şi ar dăuna periculos binele comun al unei țări". Ratzinger distinge între violența rea, care recurge la „mijloace criminale, cum ar fi represaliile asupra populației, tortura, metodele teroriste şi provocarea calculată pentru a antrena moarte de om în cursul manifestațiilor populare", şi violența bună, precum „recursul extrem" la rezistența armată.[294]

Instituțiile internaționale, indiferent de spațiul unde acționează, şi-au conturat proiectele şi programele întreprinse pe acest concept care tinde să se impună asupra oricăror interese, fie ele economice, politice sau culturale. Interesant este, însă, faptul că tocmai această conceptualizare a *libertății* le-a permis multora să creeze un spațiu atât de larg al manifestării acesteia, încât ne putem întreba dacă nu cumva s-a ajuns la o constituție mai degrabă haotică decât liberă a lumii contemporane. Ceea ce lipseşte noilor structuri este formularea teoretică, aplicarea efectivă a unor criterii de definire a libertății, care-i sunt limitele şi care este perimetrul în care libertatea poate acționa. Mai mult, vechea legătură dintre libertate şi responsabilitate, aşa cum a fost ea formulată încă din antichitate, pare să fie trecută cu vederea. Cauzele unei astfel de schimbări sunt în mare măsură identice cu cele care

[294] Sabina Fati, *Ratzinger, între Orient şi Occident*, î n „Altitudini – cultură şi societate", nr. 8, octombrie, 2006, p. 3.

au contribuit la transformarea atât de radicală a omenirii, începută la sfârşitul secolului al XIX, dezvoltată în secolul XX şi continuată în secolul nostru. La început s-a formulat întrebarea firească, legitimă: *încotro ne îndreptăm*? Lumea secolului XIX aproape că şi-a făcut o ideologie din încercarea de stabilire a unei direcţii de urmat pentru omul proaspăt trecut prin creuzetul Revoluţiei Franceze, „eliberat" de vechile structuri medievale şi dornic să-şi impună raţiunea asupra oricărei altei valori concurente.

Au urmat două războaie teribile ce au schimbat nu doar configuraţia politică, dar şi pe cea a mentalităţilor. Ulterior, un nou război, de astă dată dus pe tărâmul informaţiei, a separat Europa în două zone de influenţă, a produs *o ciocnire a civilizaţiilor* în urma căreia umanitatea s-a simţit din ce în ce mai singură, străină într-o lume la fel de străină, paralizată de rapiditatea cu care se derulau evenimentele, incapabilă să ţină pasul la nou. Incertitudinile au trecut de la nivelul cunoaşterii exterioare, la cel al cunoaşterii interioare. *Cine suntem? De unde venim? Pentru ce (cine) existăm? Unde vom ajunge?*, probleme pe care omul nu a încetat să şi le pună.

După revoluţionarea ştiinţifică din secolul al XIX, a urmat revoluţia psihologică din secolul XX, o revoluţie care a zguduit din temelii vechile mentalităţi, fără a pune în loc o soluţie ci mai multe, cu alte cuvinte, reducând vechiul discurs al comunităţii la discursul unei colectivităţi în care individul şi nu persoana este elementul de bază. Noile structuri sunt paradoxale, răspunzând unei societăţi plictisite de concret şi dornică de senzaţional, capabilă să accepte o absurditate tocmai pentru caracterul ei inedit. Schimbările au atins structurile profunde umane, le-a reconfigurat, le-au dat o nouă identitate.

Partea religioasă a fost şi ea marcată de aceste mutaţii, iar efectele le putem observa în societatea secolului XXI. Primul şi cel mai distructiv dintre acestea este falsa impresie că relaţia omului cu Dumnezeu poate fi radiografiată în termenii unei lumi în care valoarea principală este dată de interese mai mult sau mai puţin consumiste, dar care, indiferent de sursa şi natura lor, nu fac decât să distrugă o tradiţie de viaţă constituită prin jertfa şi învierea Mântuitorului Iisus Hristos şi transmisă de apostoli în Biserică de-a lungul veacurilor. În locul unei vieţi creştine autentice este introdusă o existenţă egoistă, ce se manifestă după regula bunului plac şi nu în comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii.

Colateral acestei probleme, secularizarea, un concept privit pozitiv în multe dintre mediile occidentale, fie ele şi teologice, nu face decât să adâncească prăpastia deja creată între Dumnezeu şi lume. În acest fel, este eliminată posibilitatea unui dialog real între om şi Creatorul său, a unei

comunicări în care ființa umană să fie din ce în ce mai mult transfigurată prin energiile necreate ale Duhului Sfânt, să se facă vas ales al iubirii dumnezeieşti. Discursul contemporan, atunci când vine vorba despre spiritualitate, nu face decât să prezinte soluții utopice, culturaliste, fals-moraliste sau, mai grav, îndepărtându-se de viața Bisericii, soluții „etice" care să corespundă mai degrabă intereselor meschine ale lumii acesteia, decât chemării la îndumnezeire pe care Biserica Ortodoxă nu încetează să o adreseze până astăzi, chiar şi într-o lume secularizată.

Consecventă mentalității ei orgolioase, societatea recentă a preferat să refuze această chemare, creând noi structuri, unele mai stranii decât altele, toate în numele libertății de opinie şi a legitimității unei diversități prost înțelese. Rodul acestui demers este postmodernismul, una dintre cele mai teribile provocări ale secolului XXI, prin maniera sa total negativă de a privi trecutul şi tradiția. Ne întrebăm firesc în ce măsură teologia trebuie sau poate să răspundă la criticile modernității: pluralismul confesional, religios şi cultural, mobilitatea instituțională, caracterul nedeterminat, continuu al tradiției, ritmul revoluției tehnologice, relativizarea conținutului doctrinar? Dpinde de modul în care postmodernitatea este impusă civilizației ortodoxe (sub pretextul integrării euro-atlantice a țărilor din regiunile euro-asiatice)[295]. Adevărata miză constă în a formula răspunsul într-un limbaj sintetic, analitic pentru a evita alunecarea spre dochetism; răspuns care trebuie să circule în dialogul european şi ecumenic, în vederea receptării de către „*comunitatea conciliară*" anume pentru a evita gnosticismul, confiscarea lui de către o elită[296].

Omul postmodern este omul care se neagă pe sine însuşi, refuzând să accepte realitatea prezenței lui Dumnezeu în lume, dar care îşi construieşte cu îndărătnicie o altă realitate, realitatea globalizării, care nu este altceva decât ignorarea şi eliminarea oricărei trăsături proprii, promovarea nefirescului, a indefinitului în detrimentul normalității unei vieți în comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii. Postulând aceste premize, lumea secolului XXI nu face decât să fie în totală contradicție chiar cu dezideratele sale, între care unitatea joacă, probabil, cel mai important rol. De aceea nu putem vorbi, practic, de o lume unitară, ci de mai multe lumi aflate într-un permanent conflict. În acest context, spiritualitatea înțeleasă ca trăsătură esențială a omului se înfățişează ochilor noştri ca o imagine dezolantă a unei stări esențialmente conflictuală, în care acordul, buna înțelegere, valorizarea duhovnicească a omului nu sunt decât vorbe goale. Discernământul, atât de accentuat în literatura creştină a primelor secole, se

[295] Prof. Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviştei, *Misiologie creştină*, Universitatea Valahia Târgovişte, Editura ASA, Bucureşti, 2002, p. 156.
[296] Ibidem.

transformă într-o responsabilitate utopică, tocmai pentru că nu există limite precise pentru această nouă *libertate.* O acțiune poate fi în egală măsură bună sau rea pentru că nu ştim ude să o plasăm, cum să o analizăm, cum să ne raportăm la ea.

Teologia Ortodoxă s-a văzut pusă în fața acestei provocări care de cele mai multe ori trece de nivelul conceptual despre care vorbeam mai sus, dând naştere unei realități care ne intrigă nu numai prin absurditatea ei, ci şi prin efectele incalculabile ce se produc la nivelul ființei umane, sub toate aspectele ei. Dialogul lansat pe această problemă a dat la iveală un adevăr crud: lumea credinței nu este decât o părticică nesemnificativă pentru o societate mult prea preocupată de imagini părelnice şi de „realizări glorioase", un aspect ce poate fi extrem de uşor trecut cu vederea, fără prea mari pierderi. Ne place sau nu, aceasta este realitatea. Tocmai de aceea, criticarea societății actuale, a libertății fără discernământ, nu este o manieră de a ne face simțită efectiv prezența.

Este o realitate faptul că societatea contemporană nu vede în libertatea creştină o posibilă sursă pentru constituțiile pe care le produce şi le promulgă, ci, mai degrabă, preferă să vorbească despre libertate religioasă în general sau, mai bine zis, despre libertatea tuturor religiilor şi cultelor de a se manifesta, cu condiția să nu contravină unor legi fundamentale cum ar fi dreptul la viață sau să nu contravină normelor elementare ale bunului simț şi ale pudorii. Benjamin Constant, spre exemplu, principalul teoretician al liberalismului şi unul dintre gânditorii cei mai profunzi ai tranziției democratice, afirma, nu fără o oarecare satisfacție, că „actuala constituție s-a întors la singura idee rezonabilă privind religia, cea a consacrării libertății cultelor, fără restricție, fără privilegii şi chiar fără a-i obliga pe indivizi să-şi declare adeziunea la un anume cult, cu condiția ca formele exterioare pur legale să fie respectate."[297] Pe aceleaşi idei îşi funda Lordul Ancton, celebra sa carte *The History of Freedom and Other Essays*[298]*,* mizând pe aspectele strict politice ale relației dintre Biserică şi Stat, cu referire specială la papalitate şi la supremația pe care aceasta a exercitat-o într-o formă sau alta de-a lungul timpului.[299] Nu se pune problema *libertății morale* şi aceasta nu din lipsa relevanței, ci dintr-o manieră aparte de a vedea lumea, ca pe o societate în

[297] Benjamin CONSTANT, *Despre libertate la antici şi la moderni,* traducere Corina Dumitriu, Institutul European, Bucureşti, 1996, p. 142.
[298] Lord John E.E.D. ANCTON, *The History of Freedom and Other Essays,* edited by J. N. Figgis, Macmillan, London, 1907. Pentru ediția română vom folosi Lord ANCTON, *Despre libertate – eseuri de ieri şi de azi,* traducere Ligia Constantinescu şi Mihai Eugen Avădanei, Institutul European, Bucureşti, 2000.
[299] Lord ANCTON, *Despre libertate,* cf. pp. 80 sq., 117 sq., 205 – 227.

care indivizii se pot defini pe ei înşişi numai în măsura în care se raportează adecvat la normele acesteia. Libertatea morală iese, astfel, din sfera religiosului şi tinde tot mai mult să-şi traseze coordonatele după modelul unei societăţii ale cărei interese nu par a avea intenţia de a se raporta la sacru. Benjamin Constant argumenta această situaţie prin chiar manifestarea religiei de-a lungul timpului, prin faptul că aceasta nu a fost niciodată liberă. Cu alte cuvinte, o religie liberă impune respect şi trezeşte dragostea celui ce aderă la ea, în timp ce starea religioasă actuală nu poate produce decât indulgenţă, toleranţă şi o acceptare ce ţine mai degrabă de vechimea instituţiei, nu de realitatea sa teandrică.[300] Libertatea, creştineşte vorbind, trebuie înţeleasă în primul rând ca realitate divino-umană şi abia, în ultimă instanţă, ca manifestare a voinţei proprii într-un spaţiu anume. Cu siguranţă, a existat un moment în care această stare a lucrurilor a fost schimbată esenţial, detronând libertatea morală în favoarea unei libertăţi sociale care, în cele mai multe cazuri, se confundă fie cu liberalismul politic fie cu libertinajul ce ţine de „moralitatea" omului postmodern.

Trebuie spus că o *libertate politică* nu presupune neapărat libertate morală şi invers. Diferenţa este cea a planurilor: în timp ce libertatea politică ne situează în „zona" conjuncturilor, libertatea morală ne îndrumă spre „zona" perspectivei, spre realitatea unirii dintre Dumnezeu şi om. Din această cauză, nu putem analiza relaţia ce există între libertatea creştină şi societatea contemporană decât din prisma moralităţii acestei societăţi şi a principalelor sale curente. În manieră clasică, deja, clasificarea acestor curente ar urma firul trasat de secularizare, trecând prin globalizare şi terminându-se în postmodernism. Secularizarea, globalizarea şi postmodernismul sunt considerate în foarte multe studii şi lucrări drept principalele provocări occidentale în faţa unui Răsărit abia eliberat de comunism şi dornic să se ralieze la civilizaţia apuseană, superioară atât din perspectiva libertăţii cât şi a dezvoltării culturale, politice, sociale şi economice. Superioritatea Occidentului este o realitate pe care doar nostalgicii de dreapta sau de stânga o mai înfierează şi o demonizează, iar dorinţa de a ne asocia acestei evidenţe este cât se poate de firească. Problema este aceea a modului în care facem acest lucru: integrarea nu trebuie să presupună renunţarea la propria identitate, la trăsăturile care ne disting şi ne particularizează, ci o comuniune în care fiecare contribuie în mod diferit la formarea unei Europe unite.

„*Misiunea Bisericii Ortodoxe a fost afectată de sistemul politic şi naţional, folosind ca alibi etnocentrismul şi simfonia în care era captivă. Or, misiunea ei nu este bazată pe ficţiuni, ci urmăreşte solidaritatea creştinilor în construcţia unei societăţi de libertate şi dreptate. Ortodocşii*

[300] Benjamin CONSTANT, *op. cit.,* p. 144.

se vor reține să vizualizeze o România creştină şi o Europă creştină a lor, pentru ei înşişi, în timp ce România şi Europa reală este alta, laică, secularizată, pluralistă"[301]. Însă, problema este aceea a raportării omului la sine şi la semenii săi. De aceea, provocările Occidentului țin de natura intimă a omului, de felul în care acesta acționează, de perspectivele şi idealurile sale şi mai puțin de curentele pe care le-am amintit mai sus şi care nu sunt nimic altceva decât produsele unei anumite maniere umane de cugetare asupra lumii şi a existenței.

Existența omului a devenit tragi-comică, ridicolă şi excesiv serioasă în acelaşi timp. Iată, aşadar, provocările lumii în care trăim. Nu secularizarea, nu globalizarea, nu postmodernismul sunt cele care provoacă, ci resorturile mentale şi existențiale care le-au produs.

Menționez aici cele două sintagme ale Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I, formulate într-una dintre convorbirile pe care le-a avut cu reputatul teolog Olivier Clément[302]: *libertatea libertară* şi *tragedia libertății* pentru că sensul lor este unul extrem de precis şi, în acelaşi timp, creează premisele unui dialog viabil între Biserică şi societate.

Destinul omului se confundă cu destinul propriei sale libertăți. În acelaşi timp, însă, societatea postulează din ce în ce mai mult realitatea determinismului extins nu doar la nivel logic, ci şi ontologic. Astfel, omul ştie în egală măsură că este liber dar şi determinat, creându-se o situație paradoxală.

Dacă prin libertate înțelegem capacitatea ontologic-umană prin care o persoană se poate manifesta potrivit voinței sale indiferent de contextul în care se află, limitarea şi determinarea existenței limitează implicit şi libertatea. Cu alte cuvinte, libertatea este relativă după cum însăşi existența umană în esență este relativă. De aici şi până la nihilismului lui Nietzsche nu mai este decât un pas.[303] Ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva această tragedie a libertății nu stă la baza liberalismului politic. Michel Schooyans vedea în acest liberalism „o stare de spirit, înainte de toate, ce se caracterizează printr-un ansamblu de presupoziții privitoare la om, societate şi lume, printr-o antropologie înclinată să facă din libertatea individuală totalitatea omului".[304] Savantul belgian vede în liberalism sau, mai bine zis,

---

[301] Prof. Dr. Nifon Mihăiță, *op. cit.*, p. 213.

[302] Olivier CLÉMENT, *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I – Adevăr şi libertate, Ortodoxia în contemporaneitate,* traducere Mihai Maci, Deisis, Sibiu, 1997, pp. 99 – 108 (Convorbirea intitulată „Despre libertate sau pentru a introduce o prezență speratăă).

[303] *Ibidem*, p. 99.

[304] Michel SCHOOYANS, *Deriva ideologică şi totalitară a neoliberalismului,* în Ioan I. Icăă Jr. Şi Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii,* Deisis, Sibiu, 2002, p. 419.

în neoliberalism un amalgam informațional ce-şi are numeroasele-i rădăcini înfipte de-o potrivă în naturalism, materialism şi predestinţianism.[305]

Aceste considerații, corelate cu cele afirmate de patriarhul Bartolomeu, ne ajută să conturăm resorturile tragediei libertății: 1. pendularea între determinat şi indeterminat; 2. incapacitatea de a-şi preciza originile; 3. soluționarea pur formală a unei crize identitare prin raportarea la sisteme cvasigenerale, aşa cum sunt naturalismul, materialismul şi teoriile predestinației. Se observă că din toată această descriere lipseşte libertatea creştină, lucru paradoxal cu cât există o tradiție extrem de solidă potrivit căreia sursele libertății nu trebuie căutate în sisteme parazitare sau hibride, ci în însuşi izvorul revelat al învățăturii creştine.

De asemenea, se poate vorbi despre o alienare a acestui concept, în sensul reducerii acțiunilor sale la simplele impulsuri generate de o dorință sau alta. Aceasta este *libertatea libertară* despre care vorbea patriarhul Bartolomeu şi pe care am putea-o numi la fel de bine libertinaj. Formal vorbind, această libertate libertară este legitimă, de vreme ce ea acționează în conformitate cu propriile voințe şi planuri ale persoanei umane, dar, în acelaşi timp, o astfel de abordare a propriilor porniri ne face sclavi ai propriei noastre persoane.[306] Soluția în astfel de cazuri nu poate sta decât în găsirea unui model real de libertate şi a unui mod cu adevărat eficient de a acționa asupra ei, iar învățătura ortodoxă vorbeşte despre unicul model de libertate, cel al Mântuitorului Iisus Hristos. „În fața deviației mortale a libertății libertare, Hristos este adevărul, nu Dumnezeu împotriva omului şi nici omul împotriva lui Dumnezeu, ci ceea ce filosofii religioşi numesc *divino-umanitate:* în ea interioritatea omului se desăvârşeşte devenind transparență, în ea libertatea îşi găseşte conținutul, care este iubire. În Hristos, spune Evanghelia (Ioan 8. 32), cunoaştem adevărul şi adevărul ne va face liberi, prin Duhul Sfânt. Această prezență eliberatoare a Duhului, darul Celui Înviat, nu e dată decât credinței noastre. Or, în tradiția răsăriteană, ca încredere, ca adeziune personală la o prezență personală deopotrivă învăluită şi dezvăluită, credința se identifică cu libertatea.”[307]

Modelul lui Hristos, perpetuat în creație şi asumat de ființa umană prin mijlocirea Duhului este cu siguranță atât criteriul cât şi scopul abordării creştine a libertății. În afara lui nu poate exista decât manifestarea haotică a libertății libertare care nu ține seama nici de conjunctura politică, nici de cea socială sau religioasă pentru a se manifesta. Fondul acestei „libertăți” este lipsa, iar criteriul său îl constituie tocmai lipsa oricărui criteriu. Tocmai de aceea ea apare ca unul dintre cele mai apărate „bunuri

[305] *Ibidem*, pp. 421 sq.
[306] Olivier CLÉMENT, *op. cit.,* p. 100.
[307] *Ibidem*, p. 104.

naturale" ale omului, ca un deziderat în egală măsură către care „înțelepții" lumii acesteia nu contenesc să năzuiască, să ridice nelegiuirea la rang de virtute şi să se mintă pe ei înşişi cu privire la pretinsa bunăstare în care se află. Tragedia libertății depăşeşte astfel cele trei probleme pe care le menționam mai sus, devenind tragedia umanității, iar singura soluție prin care s-ar putea contracara aceasta situație o reprezintă doar curajul asumării şi propovăduirii libertății creştine.

Aceste aspecte au cuprins şi societatea românească aflată în plină tranziție. Dacă la nivel global am preferat să lăsăm la o parte problema secularizării, în situația concretă a țării noastre, acest aspect nu poate fi trecut cu vederea. Analizând situația actuală din România, părintele prof. Dumitru Popescu observă că procesul de tranziție la care asistăm înseamnă trecerea de la o economie concepută colectivist la o economie concepută individualist. Dacă în trecut sistemul colectivist făcea apologia egalității iar astăzi sistemul individualist face apologia libertății, în realitate sunt două sisteme care, deşi par opuse – unul afirmând egalitatea în detrimentul libertății, iar celălalt libertatea în detrimentul egalității –, au un element în comun: „pun egalitatea sau libertatea deasupra omului. Spunând toate acestea, nu avem intenția să punem semnul egalității între sistemul comunist şi cel capitalist, fiindcă timp de aproape cinci decenii am simțit pe pielea noastră diferența dintre ele. Dorim să subliniem însă că, atâta vreme cât libertatea sau egalitatea sunt prinse în ele însele şi plasate deasupra societății, dau naştere la sisteme sociale care oscilează între individualism, care nu ştie de societate, şi colectivism, care nu ştie de persoană"[308].

Înțelegem astfel că antropologiile filosofico-ştiințifice ale modernității au condus spre impasuri majore, iar demersul ei autonomist, destul de bine motivat la începuturi, s-a permanentizat, ca mentalitate generală, într-o formă de comoditate care face aproape imposibilă recuperarea vechilor înțelesuri, religioase, ale realității. Este clar că pârghiile noii mentalități nu sunt de-ajuns pentru a depăşi problemele care-i sunt inerente. Fără recuperarea perspectivei teologice (trinitară şi hristologică) asupra vieții, lumea modernă nu mai poate rupe lanțul dezorientării, al dezumanizării, al robiei față de propriile sale creații (sisteme, tehnologie), nu mai poate realiza gândul măreț al omului creator. Este simptomatic faptul că, în absența unei perspective *taborice* asupra menirii omului, a luminii care dă viață, singura posibilitate rămâne lumina ucigaşă a bombei de la Hiroshima[309].

---

[308] Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, societate*, EIBMBOR, Bucureşti, 1997 p. 32-33; p. 40, 84 etc.

[309] Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Teologie şi cultură*, EIBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 111-112.

Puterea şi prospeţimea mărturiei ortodoxe în societatea modernă, cu precădere în secolul al XX-lea, este faptul că Biserica nu s-a înţeles niciodată pe sine ca separată de lume, deşi niciodată nu a renunţat la ultimul său temei, iubirea Sfintei Treimi, revărsată prin Hristos, în Duhul Sfânt. Ancorată în Dumnezeu şi în lume, Biserica ortodoxă a conştientizat importanţa misiunii sale, rolul său de placă turnantă între veşnicie şi istorie. Biserică e un „câmp dinamic prin care Sfânta Treime coboară în lume pentru ca lumea să se înalţe şi să participe la viaţa netrecătoare a Sfintei Treimi", spune părintele prof. Dumitru Popescu[310]. Acesta e motivul pentru care verticalitatea Bisericii nu conduce la evazionismul maniheic sau pietist, rămânând mereu în legătură cu lumea, ca factor de cultură şi civilizaţie, însă, întemeindu-se pe Dumnezeu (şi de aici ataşamentul său faţă de teologia energiilor necreate), evită orice ispită a secularizării şi rămâne factor al spiritualizării omului, al transfigurării relaţiilor interumane şi a civilizaţiei.

Chiar dacă eficienţa misiunii sale a fost mai puţin evidentă în secolul al XX-lea, din cauza conjuncturii istorice nefavorabile (practic, majoritatea Bisericilor ortodoxe şi-au desfăşurat activitatea sub teroarea regimurilor comuniste, a ateismului militant) şi a neputinţelor lăuntrice (determinate de „captivitatea babilonică" a conştiinţei eclesiale), Biserica a rămas totuşi nezdruncinată în temeiurile şi metodele sale. Există, de altfel, numeroase exemple care să ateste misiunii Bisericii în situaţii dintre cele mai dificile. Motivul principal a fost acela că a tratat lumea modernă sub aspectul fenomenului religios. Chiar dacă omul nu şi-a mai tradus experienţa în religia tradiţională, el a rămas om, iar omul nu se poate dezice de propria sa natură. Chiar ştiinţele moderne evidenţiază astăzi structura „teologică" a naturii umane şi a lumii, chiar dacă nu apelează la vocabularul tradiţional. Cert este că, rupând legătura cu rădăcinile sale creştine, omul modern nu a făcut altceva decât să execute un salt ambiţios soldat cu prăbuşirea în plasa întinsă de multă vreme a celui rău, a duşmanului prin excelenţă.

Aşadar, problema cu care se confrunta Biserica în lumea modernă era tot aceea a păcatului, chiar dacă această categorie a început să devină, în multe minţi de astăzi, desuetă. Decorul s-a schimbat, de vreme ce omul modern a îmbrăcat haina unei vieţuiri seculare, însă problema a rămas. Nu există zi în care în presă sau la televiziune să nu se reclame cu o neruşinare ce ne uimeşte şi ne depăşeşte puterea de înţelegere, o libertate aberantă pe care părinţii noştri nu-şi permiteau nici măcar s-o pronunţe din pricina ruşinii. Libertatea aberaţiilor sexuale, ba chiar încununate de o parodiei a nunţii, libertăţile de exprimare care tind mai degrabă spre o stare de

[310] Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Diogene, Bucureşti, 1996, p. 211.

alienare a cugetării umane, decât spre exprimarea adevărului, libertatea religioasă care va ajunge, fie că ne place sau nu, la gesturi extreme de crimă şi suicid, toate acestea ne sunt prezentate ca şi cum ar fi părţi ale unui firesc atât de evoluat, ale unei stări de fapt „ideale". Problema responsabilității devine una conjuncturală; cu alte cuvine noi singuri alegem să fim responsabili sau nu de parcă altcineva ar săvârşi faptele pe care noi înşine le facem. Ceea ce intrigă este, aşadar, tragedia libertății şi, implicit, tragedia umanului.

Acestea sunt motivele pentru care Biserica răsăriteană nu a fost nevoită să facă acea occidentală „cotitură" – fapt care i se şi impută azi de cei care nu mai consideră păcatul o problemă –, păstrându-şi în egală măsură poziția (de mediatoare între cer şi pământ) şi metodele (evaluarea şi tratarea spirituală a vieții umane şi a civilizației), fapt evident în teologia îndumnezeirii omului în Hristos şi în Biserică.

Chiar dacă Occidentul, spațiul în care s-au format şi conturat aceste deviații, nu a avut loc întotdeauna acces la sursele răsăritene ale Tradiției creştine, nu poate susține că a fost lipsit şi de simțul cel mai firesc al realității şi al dialecticii cauză – efect. Paradoxal, tocmai spațiul occidental a fost cel care a făcut atâta caz de acest binom dialectic. Manifestarea libertății potrivit mentalității răsăritene este una firească: primită ca dar prin actul creației, ontologică ființei umane, ea este întunecată prin cădere în păcat, dar nicidecum incapabilă de a se raporta la faptele sale. Conlucrând cu harul ea se poate îndrepta pe calea îndumnezeirii. Apusul, însă, este radical: omul căzut pare a fi anulat în ceea ce priveşte datul său ontologic, libertatea se transformă în liber arbitru, are nevoie de un har supraadăugat, care să-l conducă nu la îndumnezeire, ci la o împăcare mai degrabă juridică cu un Creator, la fel de străin cum îşi este el sieşi. Spre deosebire de Apus, în gândirea răsăriteană destinul omului este în acelaşi timp destinul libertății sale, manifestată nu doar în actele pe care le săvârşeşte ci şi în responsabilitatea pentru ele. Nu există text despre libertate care să nu facă referire direct sau indirect la problema responsabilității.

Într-o societate care se plânge tot mai mult de o insuficiență în plan social a adevărurilor Bisericii, în care „omul modern" înțelege autonomia individuală ca ultim adevăr care să-l elibereze şi care în acelaşi timp îi este insuficient şi chiar factor paralizant, Biserica oferă acelaşi adevăr al „chipului lui Dumnezeu" care stă la baza jertfei hristice. Fără o teologie a chipului lui Dumnezeu în om, libertatea atât de visată de contemporani nu-şi află răspuns. De aceea este necesară o înțelegere şi o aflare a realelor coordonate ontice umane, a se vedea dacă omul îşi află adevărul ultim în natura sa luată separat, dacă ascultarea de statusul său biologic este cu

adevărat chemarea sa pe acest pământ, dacă raţiunea sa este suficientă în înţelegerea lumii.

Biserica spune că toate acestea nu sunt nici pe departe ultimele realităţi la care omul ar trebui să ajungă. Ea propovăduieşte nu o schimbare substanţială a lumii, nu un „agiornamento", ci o schimbare printr-un mod de existenţă euharistic, de reală respectare şi înţelegere a lumii. Ea propune mai întâi cercetarea rădăcinilor existenţiale umane, regăsirea „vechiului Adam", înţelegerea şi asumarea dimensiunilor căderii acestuia, blestemul creaţiei şi al firii de nu se putea împlini decât în comuniune de iubire, asemenea modului de existenţă trinitar. Este o aventură a libertăţii care se pierde pe sine în momentul în care s-a afirmat, şi se află pe sine, în cele mai splendide culori, când îşi refuză autonomia. Da, este un paradox care poate părea şocant la prima vedere, dar el este garantat ca autentic de prezenţa vie în creaţie a unui Dumnezeu personal care se încarnează chiar, din iubire faţă de făptura mâinilor sale. Energiile iubirii sale sunt prezente la modul cel mai real în lume, aşteptând doar răspunsul creaţiei, consimţământul acesteia, fără de care nu poate face nimic. Fiecare individualitate se vede aici pusă în faţa supremei încercări: „pierderea sufletului"(Luca IX, 24), şi trebuie să se vadă cum de la cel mai mic membru şi până la ultima treaptă harică a preoţiei – episcopia- fiecare persoană se desfăşoară în slujirea celorlalte, cum fiecare eveniment înseamnă un eveniment al întregului trup eclesial, şi prin extindere, al întregii comunităţi, al întregii naţiuni şi, în final, al întregii Europe unite.

„Care este speranţa noastră la început de secol? Pe pereţii exteriori ai Bisericii Mânăstirii Sucevița (sec. al XVI-lea) există o frescă imensă (pe un fond de verde închis) ce reprezintă „*scara cerească*", un fel de cale ce leagă cerul şi pământul, pe care urcă şi coboară îngerii şi oamenii. Înfiptă ferm îm pământ, scara se sprijină în partea superioară pe o deschizătură în cer, în faţa căreia stă Iisus Hristos cu mâinile întinse spre cei ce urcă spre El. Sub forma aceasta vizuală, Scara cerească ne transmite vestea cea bună, că toţi vom fi atraşi spre El: „*Iar Eu când voi fi ridicat de pe pământ, îi voi atrage pe toţi la Mine*"[311]. Această comuniune de viaţă, în virtutea modelului oferit de chipul lui Dumnezeu, Hristos, este singura în măsură a surmonta moartea ca *datum existenţial*, în nădejdea filiaţiei şi Învierii la care ne face părtaşi.

[311] Prof. Dr. Nifon Mihăiţă, Arhiepiscopul Târgovişteі, *op. cit*., p. 178.

ASPECTE ALE LIBERTĂȚII RELIGIOASE ÎN PERSPECTIVA INTEGRĂRII ROMÂNIEI ÎN UNIUNEA EUROPEANĂ

Pr. asist. univ. Adrian IGNAT

1. Drepturile omului într-o Europă creştină

Cu prilejul vizitei sale, oficiale, în Franța (martie 2000), Doamna Nicole Fontaine, preşedinta Parlamentului european, releva „… necesitatea şi realismul care au condus statele a-şi respecta suveranitatea lor…”[312]. Prin urmare, „Uniunea europeană” nu înseamnă şi nu trebuie să ducă la încălcarea principiului şi a stării de suveranitate care fac sau vor face parte din noua Comunitate sau „Uniune europeană”.

Această unitate europeană, care trebuie să implice o „*unitas in diversitas*” a tuturor statelor Europei, cu toată specificitatea şi diversitatea lor etnică, culturală, economică etc., nu trebuie să fie redusă doar la o unitate de natură economică şi nici la o federalizare economico-politică a statelor, care ar face ca ţările mai mici sau cu un potenţial tehnico-industrial în dezvoltare să fie de fapt aservite intereselor unui conclav de politicieni şi magnaţi ai monedei forte. De aceea, nu putem concepe ca la baza unităţii europene să stea ideologiile mondialiste, dar nici cele naţionalist-şovine, xenofobe şi revanşarde, care au distrus nu numai state şi orânduiri politice, ci înseşi milioane de vieţi omeneşti.

Fireşte, unitatea europeană nu poate deveni o realitate politică atâta vreme cât drepturile omului – indiferent de sex, religie, rasă etc. – nu sunt respectate întru totul în statele Europei. De altfel, în conştiinţa omenirii au rămas înscrise crimele săvârşite în lagărele Reich-ului nazist şi în Gulagurile sovietice. Acestea au determinat, de altfel, ţările lumii să-şi afirme adeziunea la Declaraţia universală a drepturilor omului din 10 noiembrie 1948 şi la Tratatul de la Amsterdam, care prevedea că „Uniunea europeană este fondată pe principiile libertăţii, democraţiei, respectului drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale, precum şi a Statului de

---

[312]. ***, *Visite officielle en France de la Presidente du Parlament europeen*, în „Tribune pour L’Europe”, no. 3, mars 2000, p. 1, la Pr. Prof. Dr. Nicolae Dură, *Bisericile Europei şi “Uniunea Europeană”, ecumenism, reconciliere creştină şi unitate europeană*, în “Studii Teologice”, LIII (2001), nr. 3-4, p. 104;

drept…" (Art. 6). Acelaşi Tratat de la Amsterdam prevede luarea de măsuri necesare „… în vederea combaterii oricărei discriminări bazată pe sex, rasă sau origine etnică, religie sau convingere religioasă, …" (Art. 13). Fără îndoială, pentru cetăţenii Europei, care au şi mărturisesc o credinţă religioasă, indiferent de ce confesiune şi ce rit religios ar fi ei, prioritățile pentru integrarea țărilor lor nu por fi în contradicție cu aceste principii ale „Declarației Universale" ale drepturilor omului, dar nici în contradicție cu principiile crezului lor religios[313].

De aceea, şi pentru noi, creştinii români, unitatea europeană nu poate fi concepută prin votarea unor legi în vădită contradicție cu principiile Evangheliei şi ale moralei creştine.

Incontestabil, în „Uniunea europeană", drepturile omului nu se pot legitima cu lozinca politico-revoluționară vehiculată de Revoluția franceză (1789), ci acestea trebuie raportate şi evaluate în perspectiva principiilor umanist-creştine afirmate de Evanghelia lui Hristos, unde dragostea față de om a fost adeverită prin jertfa de pe Golgota. De aceea, drepturile omului şi în special libertatea religioasă, trebuie situate şi afirmate – înainte de toate – în lumina revelației biblice, care exclud orice interpretare tendențioasă a acestora. Făcând referire la aceasta Alexandru Paleologu susținea: „Pentru Europa şi pentru lumea pe care spiritul european a cuprins-o, este vorba de o singură civilizație: cea creştină"[314]. De altfel, pentru el, „Europa este o construcție creştină, care a început acum mai mult de un mileniu. Şi cine nu ține cont de aceasta riscă să aibă (conştient sau inconştient) o poziție antieuropeană. Pentru că a fi anticreştin este o atitudine antieuropeană. Mulți europeni sunt anticreştini, dar ca participanți la o lume creată de creştinism. În Europa, sunt şi foarte mulți evrei, musulmani sau atei, agnostici. Aceasta a fost totdeauna, nu este ceva nou şi nu trebuie să ne emoționeze. Adevărul este că, înainte de creştini, Europa n-a fost deloc… Numele mitologic de Europa (mama lui Minos şi bunica „legală" a Minotaurului) nu există ca o conştiință continentală decât de la creştinism încoace"[315].

Tratatul de la Maastricht din 1992 a prevăzut în art. 6, alin. 2 că Uniunea Europeană trebuie să respecte „drepturile fundamentale, aşa cum acestea sunt garantate prin Convenția Europeană privind Drepturile Omului şi Libertățile Fundamentale, semnată la Roma la 4 noiembrie 1950, şi aşa cum rezultă din tradițiile constituționale comune statelor membre". Avem de-a face cu prima referință concretă la drepturile omului printr-un

---

313. Pr. Prof. Dr. Nicolae Dură, *op. cit.,* p. 104;
314. Alexandru Paleologu, *Moştenirea creştină a Europei,* Ediție îngrijită de Fabian Anton, Editura Eikon, Cluj-Napoca, p. 65;
315. *Ibidem,* pp. 65-66;

document de valoarea juridică a unui tratat, ceea ce a marcat o modificare radicală a politicii CEE față de recunoaşterea rolului pe care drepturile omului îl au de jucat în cadrul integrării europene. De remarcat însă că textul citat nu face referință la un document al CEE, ci la unul ce marchează apariția unei alte instituții, Consiliul Europei, aceasta datorită faptului că în 1992 drepturile garantate resortisanților comunitari erau de natură aproape exclusiv economică.

După îndelungi ezitări, în iunie 1999, Consiliul European de la Cologne a decis redactarea unei Carte a Drepturilor Fundamentale a U.E. Pentru elaborarea Cartei a fost constituită o Convenție, compusă din reprezentanți ai şefilor de stat şi guverne, preşedintele Comisiei Europene şi membri ai Parlamentului European şi ai parlamentelor naționale. Această Convenție a lucrat din decembrie 1999 până în octombrie 2000 sub conducerea lui Roman Herzog, fost preşedinte al Republicii Federale Germania „ca şi cum" ar fi elaborat un text juridic constrângător. Rezultatul final, Carta, a fost „proclamată solemn" cu ocazia summit-ului U.E., de la Nisa din decembrie 2000.

Carta Drepturilor Fundamentale cuprinde un catalog al drepturilor omului clasice garantate prin Convenția europeană privind Drepturile Omului şi Libertățile fundamentale, aşa cum acestea au fost dezvoltate de către Curtea Europeană a Drepturilor Omului. Pe lângă acestea, se regăsesc drepturi care sunt rezultatul competențelor Uniunii Europene, definită prin tratate şi prin jurisprudența Curții Europene de Justiție. Carta reafirmă de asemenea, unele drepturi şi principii derivate din tradițiile constituționale şi obligațiile contractuale internaționale ale statelor membre. În definirea drepturilor garantate prin Cartă s-a ținut cont şi de ceea ce poartă denumirea de „model social european". Carta nu creează drepturi noi, ci a avut ca scop creşterea vizibilității drepturilor deja existente. Convenția care a redactat Carta Drepturilor Fundamentale nu a avut în mandatul său definirea unor drepturi noi, însă felul în care sunt exprimate unele drepturi se îndepărtează foarte mult de formularea din care autorii săi s-au inspirat. Carta nu atribuie noi competențe Uniunii Europene, ci dimpotrivă limitează exercitarea prerogativelor instituțiilor europene datorită faptului că aceste instituții trebuie să țină seama de drepturile existente în Cartă. Competențele statelor membre UE nu sunt limitate prin Cartă, deoarece aceasta nu se substituie regimului juridic al drepturilor omului existent în dreptul intern[316].

[316]. Radu Carp, *Carta Europeană a Drepturilor Fundamentale,* în „Teologie şi politică de la Sfinții Părinți la Europa unită", volum coordonat de Miruna Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004, pp. 286-287.

Drepturile fundamentale reprezintă nu doar garanţii juridice prin care cetăţenii se apără împotriva intervenţiilor arbitrare ale autorităţilor publice, cu ajutorul lor nu este definit doar acel *status negativus* teoretizat de George Jellinek, ci au şi funcţia de a acorda cetăţenilor posibilitatea unei participări active în politică - *status activus.* Cu ajutorul drepturilor fundamentale cetăţenii pot cere guvernelor să pună în aplicare acele politici prin care se garantează exercitarea drepturilor şi libertăţilor acordate prin Constituţie - *status positivus.*

Prin urmare, la nivelul Uniunii Europene drepturile fundamentale reprezintă drepturi subiective ale fiinţelor umane şi, totodată, elemente obiective ale ordinii constituţionale europene care exprimă „valorile comune" pe care, potrivit Preambulului Cartei Drepturilor Fundamentale, se bazează UE. Carta poate fi calificată din acest punct de vedere, ca o încercare de a sintetiza aceste valori, drepturi şi principii care, aflate într-o relaţie de complementaritate faţă de obiectivele definite prin tratatele constitutive, reprezintă baza a ceea ce s-a numit „contractul social european".

Încă înainte de proclamarea solemnă a Cartei, Vaticanul a luat o poziţie în privinţa conţinutului acesteia. Cu ocazia unei întâlniri cu preşedinţii parlamentelor din statele membre UE, Papa Ioan Paul al II-lea a afirmat la 24 septembrie 2000 că: „În procesul de adoptare a unei noi Carte... Uniunea nu trebuie să uite că Europa este leagănul noţiunilor de persoană şi libertate şi că aceste noţiuni au apărut deoarece seminţele creştinismului au fost plantate adânc în solul Europei"[317].

Momentul formulării acestei declaraţii nu este întâmplător: cu puţin înainte, la 18 septembrie 2000, cardinalul Camillo Ruini, preşedintele conferinţei episcopilor italieni, îşi exprimase îngrijorarea în legătură cu felul în care este redactat textul Cartei. Ruini sesizase o contradicţie: Carta e redactată cu scopul de a pune bazele valorilor comune existente în cadrul UE, însă aceste valori nu sunt definite. Într-adevăr, referinţa la valorile comune se regăseşte în Preambulul Cartei, fără să se aducă precizări legate de natura acestora. În plus, Ruini deplângea faptul că textul Cartei nu menţionează rădăcinile creştine ale Europei - un punct de vedere asemănător cu cele exprimate în legătură cu Preambulul Tratatului de instituire a unei Constituţii pentru Europa.

O prevedere a Cartei Drepturilor Fundamentale care are legătură cu tema acestui studiu este art. 10, alin. l potrivit căruia „Orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, conştiinţă şi religie. Acest drept include libertatea de a schimba religia sau convingerile şi libertatea, individuală sau exercitată în comun cu alţii, în public sau în privat, de a-şi manifesta religia

[317]. http://www.igreja-presbiteriana.org/Port/Actual/2000/ Not-Se2000/Noticias48.htm;

sau convingerile, prin practicile de cult, învățământ şi respectarea ritualurilor".

Acest alineat corespunde întocmai art. 9, alin. 1 al Convenţiei Europene privind Drepturile Omului şi Libertăţile Fundamentale şi, datorită acestei particularităţi, nu necesită comentarii suplimentare. Rămâne de văzut în ce măsură Curtea Europeană de Justiţie va ţine seama de jurisprudenţa CEDO în domeniul modalităţilor de exercitare a acestui drept.

Carta Drepturilor Fundamentale include şi o altă referire la religie ce merită a fi scoasă în evidenţă, art. 22 care are următoarea formulare: „Uniunea respectă diversitatea culturală, religioasă şi lingvistică".

O primă constatare care se poate face în legătură cu această prevedere este în ce măsură ea este pe deplin compatibilă cu art. 3 din Cartă, care prevede că: „Orice persoană are dreptul la respectarea integrităţii sale fizice şi mentale". Nu toate opiniile promovate de diferite religii sunt compatibile cu principiile enunţate în art. 3[318]. Ipotetic, Curtea Europeană de Justiţie, chemată să aplice Carta, va trebui să aleagă în unele cazuri între a aplica art. 3 sau art. 22, o alegere ce implică nu numai aspecte juridice ci şi, implicit, situarea pe o anumită poziţie teologică.

Art. 22 se inspiră din „Declaraţia nr. 11 asupra statutului bisericilor şi organizaţiilor non-confesionale", anexată Tratatului de la Amsterdam din 1997. Primul paragraf al acestei Declaraţii prevedea că „Uniunea Europeană respectă şi nu prejudiciază statutul din dreptul naţional al bisericilor şi asociaţiilor sau comunităţilor religioase în statele membre". Acest paragraf a fost preluat de altfel integral în primul alineat al art. I-51 din proiectul de Tratat de instituire a unei Constituţii pentru Europa. Acest articol include, în premieră, o referinţă la dialogul între UE şi biserici. Astfel, alin. 3 prevede că „recunoscând identitatea şi contribuţia lor specifică, Uniunea menţine un dialog deschis, transparent şi regulat" cu Bisericile organizate pe teritoriul statelor membre. Desigur, introducerea acestei noi prevederi demonstrează consensul la care s-a ajuns în cadrul Convenţiei Europene pentru a ridica această problemă în rândul domeniilor pentru care Uniunea Europeană este competentă. Totodată, din formularea acestei prevederi putem deduce şi faptul că acest consens a fost limitat: nu se precizează care sunt formele concrete prin care acest dialog cu bisericile poate fi pus în aplicare. Rămâne ca reglementări ulterioare să definitiveze chestiunile care nu au putut fi soluţionate cu ocazia lucrărilor Convenţiei Europene; nu trebuie să uităm nici faptul că la nivelul unui tratat nu se pot

[318]. A se vedea în acest sens comentariile lui Francois D. Lafond în cadrul conferinţei *Supporting Principles of European Constitution,* Milano, 27-28 noiembrie 2000, http://www.notre-europe.asso.fr/ fichiers/NotesFDL3.pdf;

aduce toate precizările necesare, în aşa fel încât concluziile referitoare la utilitatea acestei prevederi trebuie amânate până în momentul în care legislaţia subsecventă va fi adoptată. Nu excludem nici posibilitatea ca pe viitor o asemenea legislaţie să fie amânată *sine die,* ceea ce nu înseamnă că garanţia constituţională nu va putea fi respectată şi pusă în aplicare.

Pentru noi, românii, creştini ortodocşi, tăria noastră a rezidat dintotdeauna în „legea românească", adică în statornicia în credinţa strămoşească, de sorginte apostolică, mărturisită în graiul vechilor Cazanii. „Împotriva tuturor uneltirilor străine, care ar fi voit să ne vadă dezbinaţi de tot – scria Ioan Lupaş, în anul 1912 – legea românească a rămas totuşi stăpânitoare"[319]. Ori, tocmai de această „lege românească" are nevoie suflarea românească şi în vremurile de astăzi. Într-adevăr, numai prin această „lege" ne putem afirma şi păstra identitatea şi unitatea noastră „naţională" şi *ipso facto* să militäm pentru o unitate spirituală a Europei, în care fiecare popor să-şi poată aduce contribuţia sa, prin însăşi propria sa specificitate (etnică, lingvistică, religioasă, culturală, etc.).

2. Vocaţia europeană a creştinismului ortodox

Religia a fost şi trebuie să rămână fermentul indispensabil culturii şi civilizaţiei omenirii. Principiile morale izvorâte din religie sunt temeliile pe care se identifică binele obştesc. Suport al vieţii morale şi sociale, religia este aşadar atât „*auctoritas spiritualis*", cât şi „*auctoritas civilis*". De aceea, nu putem vorbi de „*homo europpaeus*" fără să facem apel la componenţa sa spiritual-creştină.

Prin propovăduirea valorilor creştine, străbătute de un umanism unic în felul său, ca de pildă, dragostea faţă de semenii noştri, *ipso facto* deci faţă de orice străin, în care trebuie să vedem acelaşi chip al lui Hristos, ajutorul celor strâmtoraţi, prin diferite forme de asistenţă socială etc., Biserica Ortodoxă face dovada că este animată de acelaşi spirit umanist al Evangheliei lui Hristos, care transcende graniţele artificiale create de ideologiile vremii.

Că acest spirit de unitate europeană a fost şi este o constantă în viaţa fiilor Bisericii Ortodoxe îl atestă atât realitatea istorică, cât şi doctrina ortodoxă.

Unul din atributele definitorii ale Ortodoxiei este acela al sobornicităţii (catolicităţii) sau al ecumenicităţii (*orbis terrarum*). Ori, prin caracterul ei sobornicesc, universal sau ecumenic, reafirmat în mod vădit de credincioşii Bisericii Ortodoxe şi cu prilejul rostirii crezului niceo-

[319]. Ioan Lupaş, *Temeliile traiului nostru,* Sibiu, 1912, apud. „Magazin Istoric", nr. 7 (352), iulie 1996, p. 2;

constantinopolitan, ori de câte ori se săvârşeşte Sfânta Liturghie, Ortodoxia avea de fapt să pregătească însuşi spiritul ecumenicității Europei de astăzi.

Exponenți ai teologiei răsăritene (ortodoxe), teologii Bisericii noastre vorbesc despre „dimensiunea cosmică a mântuirii lui Hristos”[320]. Ori, o astfel de dimensiune cosmică implică o teologie a mântuirii tuturor oamenilor indiferent de neamul lor, sexul lor, condiția lor socială, țara lor etc. Prin afirmarea unei asemenea teologii, Biserica Ortodoxă dă totodată mărturie că însăşi creația, lumea văzută, este destinată transfigurării ei în Duhul lui Hristos (cf. Ps. 103, 31).

După învățătura creştină, rolul Bisericii este acela de a preface şi transfigura lumea şi omul, adică de a zidi un om nou, nimb al noii Creații restaurată prin întruparea lui Hristos. Aşadar, nu poate fi vorba de o transformare a Bisericii după chipul lumii, desacralizată sau secularizată, sau de implicarea ei într-un activism social-politic. Biserica trebuie să fie dinamică în lume, dinamismul ei nu trebuie să se concretizeze „în acțiuni de ordin politic şi activism social…”[321].

Raportându-ne la valorile creştin-umaniste, afirmate de Evanghelia lui Hristos şi revalorificate de teologia patristică, răsăriteană, putem deci conchide că pentru noi, creştinii, cetățeni europeni, acestea trebuie să constituie pârghia de rezistență a edificiului Europei de astăzi. Doar prin afirmarea acestor valori creştin-umaniste vom putea într-adevăr depăşi şi egoismul naționalist, regionalist sau federalist care se constată încă în lumea noastră europeană.

Sistemul individualist, cu o economie de piață de tip capitalist, nu concepe existența umană într-o stare relațională, de tipul comuniunii între legătura dragostei şi frățietății umane. Fără îndoială, lipsa acestei relații de comuniune – de sorginte creştin-umană – între indivizii unei societăți, nu poate chezăşui nici iubirea şi nici dreptatea socială ca factor determinanți ai relațiilor umane. Ori, Biserica Ortodoxă – prin însăşi doctrina ei evanghelică – propovăduieşte de 2000 de ani necesitatea creării şi permanentizării relațiilor de comuniune, de frățietate şi de dreptate socială între toți oamenii indiferent de rasă, sex, religie. Iată de ce trebuie să evidențiem o dată în plus că Biserica Ortodoxă este aceea care, prin tezaurul ei spiritual şi de trăire umană, poate aduce lumii europene, de astăzi şi de mâine, temeiuri solide pentru construcția unei Europe unite.

Prin valorile ei creştin-umaniste, afirmate de-a lungul secolelor de spiritele ei tutelare (ierarhi, monahi, preoți şi mireni teologi), Biserica Ortodoxă poate, deci, aduce la această construcție a „Casei” europene

---

[320]. Pr. Prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 36;
[321]. *Ibidem,* p. 63.

zestrea ei spirituală şi starea de comuniune a membrilor ei (cf. Fapte 2, 42).

O valoare umană, universală, pe care şi Biserica Ortodoxă Română a încorporat-o şi o exprimă în viaţa ei de zi cu zi, se manifestă prin spiritul de respect şi toleranţă pe care fiii ei au arătat-o altor etnii hărăzite de istorie să trăiască în graniţele geografice ale ţării noastre. După cum se ştie, armeni, evrei, ţigani, turci, greci, etc. s-au bucurat – de-a lungul secolelor de o convieţuire paşnică şi frăţească de partea celor de „lege românească". Pentru a ne edifica asupra acestei realităţi, ar fi suficient să facem doar câteva trimiteri la mărturii ale istoriografiei româneşti şi străine. Chiar şi atunci când potentaţii şi politicienii vremii, aserviţi unor interese străine, au pus în aplicare principii xenofobe, rasiste, naziste, totalitarist-comuniste etc., oamenii Bisericii Ortodoxe Române (clerici şi mireni) au făcut dovada unei atitudini civice de certă valoare creştin-umanistă, demnă de toată lauda şi aducere aminte. De-ar fi să amintim, de exemplu, doar atitudinea Patriarhului Nicodim şi a altor clerici şi laici privind ocrotirea evreilor şi ţiganilor, şi ar fi doveditor pentru spiritul creştin uman, tolerant şi universalist, de care sunt şi au fost animaţi fiii Bisericii noastre.

Nu demult, un teolog român scria că Biserica noastră este confruntată „… cu numeroase dileme din câmpul activităţii ei sociale, …", precum, de pildă, „dilema dintre naţionalism şi universalism, cea dintre individualism şi colectivism, … cea dintre prozelitism şi ecumenism… Depăşirea acestor dileme, atât din punct de vedere teoretic, dar şi din punct de vedere practic, este – preciza teologul român – de mare importanţă pentru misiunea Bisericii în societatea românească actuală, şi pentru problema integrării ţării noastre în noile structuri europene"[322].

Din experienţa secolului nostru ştim că naţionalism a fost moneda bătută de naţiunile revanşarde şi de partidele de o ideologie socialist-naţionalistă, de tipul celei din Germania nazistă. Mai ştim că genocidele au fost comise în numele unei rase şi culturi superioare, şi anume „rasa ariană" şi cultura produsă de aceasta, şi nu de bisericile creştine chiar dacă – la vremea respectivă – unele au fost chiar aservite acestei ideologii naziste. Oricum, pentru Biserica Ortodoxă, articularea dintre „naţional" şi „universal" nu constituie o dilemă, fiindcă bisericile locale s-au constituit încă din epoca apostolică într-un cadru etnic, bine delimitat, fără ca prin aceasta să iasă din cadrul Ortodoxiei ecumenice (catolice sau universale).

Biserica Ortodoxă Română s-a întrupat şi grefat şi ea pe fiinţa neamului său, românesc, încă de la geneza acestuia, adică de 2000 de ani. Ea este înscrisă în universalitate sau ecumenicitate, prin însăşi apartenenţa

[322]. *Ibidem,* p. 6;

ei la Biserica Ortodoxă ecumenică, prin care păstrează unitatea dogmatică, canonică şi cultică.

Trebuie, de asemenea, să precizăm şi faptul că Biserica Ortodoxă – implicit Bisericile Ortodoxe din ţările Europei răsăritene – nu au publicat niciodată un „*syllabus errorum*" sau „*index librorum prohibitorum*". N-au legitimat niciodată crearea „inchiziţiei" sau a vreunui organ de inchiziţie – propriu Inchiziţiei catolice de tristă amintire – care să reducă la tăcere sau pe rug pe cei care puneau la îndoială dogmele pontificale cădelniţate întru ascultarea necondiţionată. Dimpotrivă Biserica Ortodoxă este aceea care a făcut din pridvorul ei şcoală în care au fost luminate minţile fiilor neamurilor chemate la mântuirea întru Hristos. Mai mult, ea este aceea care a înzestrat sufletele acestor neamuri nu numai cu cunoştinţe de cultură teologică şi profană, ci şi cu simţul frumosului şi binelui, despre a cărui mărturie rămân peste veacuri şi frescele Bisericilor româneşti. Prin acest aport la patrimoniul culturii universale Bisericile Ortodoxe s-au înscris, deci, de secole în unitatea culturală a Europei de astăzi. În fine, în ţările ortodoxe nu s-au produs războaie confesionale, nici noaptea „Sfântului Bartolomeu", precum s-a întâmplat în Apus, chiar cu binecuvântarea Bisericilor catolice şi protestante. Cu toate acestea, cu excepţia Greciei, ţările care fac parte din „Uniunea Europeană" sunt de confesiune catolică şi protestantă. Graniţele acestei „uniuni" s-au oprit – ca din minune – chiar la graniţele ţărilor ortodoxe din sud-estul Europei. Deci, nu-i de mirare că şi ţara noastră – ortodoxă prin fiinţa şi vocaţia ei – a rămas dincolo de zidurile „noului Berlin"[323].

După cum se ştie, după evenimentele din 1989, care au dus la înlăturarea dictaturii comuniste din ţara noastră, Biserica Ortodoxă Română s-a angajat într-un proces firesc de reintegrare în viaţa societăţii româneşti, de la care fusese înlăturată, în chip samavolnic, timp de aproape cinci decenii. Ca o consecinţă imediată a reintegrării primei instituţii a ţării, de două ori milenară, în societatea românească contemporană, religia a fost reintrodusă în şcoală, învăţământul teologic (seminarial şi universitar), a fost reintegrat în reţeaua învăţământului de stat, preoţilor li s-a permis din nou să-şi desfăşoare activitatea pastoral-misionară şi de asistenţă socială în spitale, orfelinate, azile etc.

România este parte a acestui proces de integrare europeană, fiind în momentul de faţă consultată în legătură cu deciziile majore în chestiuni europene. Suntem la începutul unui drum la capătul căruia opinia noastră va avea aceeaşi pondere cu cea a unor state cu o tradiţie democratică

[323]. A se vedea Arhimandrit Teofil Tia, *Reîncreştinarea Europei? Teologia religiei în pastorala şi misiologia occidentală contemporană,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 449;

îndelungată. Se pune însă întrebarea dacă suntem într-adevăr pregătiți să ne comportăm la înălțimea rolului ce este pe cale de a ni se recunoaşte.

Concretizarea cu paşi repezi a proiectului european reprezintă pentru toți actorii acestuia o seamă de provocări şi de perspective sau şanse. În cazul Bisericilor Ortodoxe din Europa, procesul de integrare europeană sau dezbaterea referitoare la unitatea continentului (în cazul țărilor majoritar ortodoxe care nu sunt pentru moment invitate să adere în UE) se consumă la numai un deceniu după căderea comunismului. Concomitența şi intersecția post-comunismului cu pre-integrarea produc mai curând angoase. Clasa politică est-europeană este doar în foarte mică măsură capabilă să gestioneze fericirile şi neliniştile colective. De aceea, nu este întâmplător că, spre oripilarea majorității diriguitorilor occidentali laici, dacă nu chiar anticreştini, Biserica se bucură în Est de o încredere mai mare decât orice instituție națională sau europeană. În Polonia sau România, pentru a nu da decât două exemple, mesajul integrator al Bisericii majoritare este mai credibil, tocmai pentru că nu este lipsit de o dimensiune critică, decât cel al politicienilor, care au reuşit să transforme chestiunea europeană în slogan electoral sau în scuză universală pentru eşecurile economice.

Fără a investi procesul de unificare europeană cu valori şi semnificații hiperbolizate, trebuie să recunoaştem că suntem martorii unei transformări cu bătaie lungă. Această „reinventare" a Europei provoacă, în mod special *ethos-ul* de la baza naşterii ei: *creştinismul.* Este motivul pentru care Bisericile trebuie să se simtă cu adevărat coresponsabile pentru reuşita redefinirii geografiei culturale şi spirituale în care va trăi omul european de mâine. Ele pot transforma provocările (nu puține la număr) în tot atâtea şanse pentru mărturisirea convingătoare a lui Hristos - Dumnezeu coborât în istorie. Chiar dacă astăzi nu se mai poate vorbi fără precizări despre "Europa creştină", faptul că paradigma ei este *summa* moştenirii greco-romane şi a credinței creştine nu poate fi ignorat, dacă dorim o ieşire din criza identitară în care până şi ateii recunosc că ne aflăm[324].

Concret, în orizontul copleşitor al şantierului european, prezența Ortodoxiei în Europa unificată de mâine trebuie văzută cu alți ochi, din perspectiva participării active, iar nu din cea a celui care a pierdut înainte de a concura. Iată de ce, pentru a răspunde noilor provocări şi pentru a le

[324]. În contextul dezbaterii pe marginea proiectului Constituției Europene, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în şedința din 4 martie 2003, propunea, pentru definirea identității cultural-spirituale a Europei, următoarea formulă: „Statele membre şi cetățenii Uniunii Europene… (sunt) conştienți de istoria lor şi de valorile universale indivizibile ale demnității umane, libertății, egalității şi solidarității, precum şi ale moştenirii sale religioase, *preponderent creştină*";

transforma în tot atâtea perspective şi şanse, Bisericile Ortodoxe au nevoie urgentă de o atitudine apologetică şi de o gândire socială pe măsură. Aceasta cu atât mai mult cu cât, cel puţin la nivelul principiilor, structurile interioare ale Ortodoxiei sunt capabile să fecundeze gândirea şi practica europeană. Aşa cum spunea şi Patriarhul Ecumenic Barthotomeu I în faţa Parlamentului European de la Strasbourg, în aprilie 1994, "este frapant că organizarea reală şi profund democratică a Bisericii creştine ortodoxe - cu al său grad de autonomie administrativă şi de autoritate locală a episcopilor, patriarhilor şi a Bisericilor autocefale, la care se adaugă în acelaşi timp unitatea euharistică în credinţă - reprezintă un prototip, recent instituţionalizat de către Uniunea Europeană sub denumirea *principiu al subsidiarităţii,* ca fiind metoda cea mai eficace în ce priveşte articularea puterilor sale"[325].

Celor care mai au dubii dacă este sau nu de folos munca de reprezentare a Bisericilor la Bruxelles sau Strasbourg, dacă prin *lobby* bisericesc se poate sau nu propovădui Evanghelia, dacă nu cumva prin teme de genul „integrare europeană" sau „unitate europeană" se introduc prea mult elemente sociologizante sau chiar politice în teologie, am putea să le răspundem împreună cu un tânăr teolog care sublinia două pericole majore în legătură cu „Europa" ca temă teologică: pe de o parte există pericolul conformismului politic, al repetării cu morga teologică a unor formule goale de conţinut, al unei munci de *lobby* alta decât în sensul avut de noi în vedere; pe de altă parte, există, nu mai puţin, pericolul scoaterii pe considerente înalte, transcendente, a temei europene din zona de interes, ceea ce ar fi mai nobil, dar cu siguranţă miop[326].

Dacă pledoaria de mai sus nu a fost încă suficient de clară, să auzim în loc de concluzie, ca o invitaţie la meditaţie şi lucrare, opinia unui teolog ortodox grec cu o bogată experienţă în ceea ce numeam *lobby* ortodox european: Până în ce punct ar fi legitim să prezentăm astăzi Europa occidentală ca fiind ea singură şi numai ea o entitate care afirmă cu certitudine - iar uneori chiar cu o anumită undă de aroganţă - autosuficienţa ei, puterea ei economică şi, nu mai puţin, unitatea ei culturală şi politică? Nu este adevărat că aceeaşi Europă a trăit propriile ei lupte intestine, propriile momente de tensiune şi de îndoială, fiind confruntată şi ea cu dileme fundamentale?

---

[325]. Patriarhul ecumenic Bartholomeu I, *L'apport de l'Eglise orthodoxe a la construction de l'Europe,* în SOP, 190 (Juillet-Aout 1994), pp. 25-26;

[326]. A se vedea în acest sens Radu Preda, *Un suflet pentru Europa. Ortodoxie şi integrare,* în „**Fiecare în rândul cetei sale**", Ediţie îngrijită, introducere şi note de Răzvan Codrescu, Editura Christiana, Bucureşti, 2003, p. 283;

Numeroşi sunt aceia care, din chiar interiorul Europei de Vest, se opun deducţiei potrivit căreia Europa occidentală ar fi o entitate omogenă de felul: Europa creştină, Europa catolică, Europa economică sau Europa politică. Ei subliniază mai curând că drumul către unitate va fi lung şi dificil, că va necesita sinergia mai multor actori. Iată de ce, în ciuda a ceea ce încă nu s-a realizat, viziunea celor «doi plămâni» sau «sufletului pentru Europa» constituie dovezi clare că Europa occidentală resimte nevoia unei relaţii mai strânse cu Europa răsăriteană, şi prin urmare cu Ortodoxia.

Dacă este dreptul nostru de a ne exprima critic faţă de anumite afirmaţii pretenţioase ale Europei occidentale, este nu mai puţin datoria noastră de a intra în dialog cu toţi aceia care sunt în căutarea unui drum nou, a unei soluţii constructive.

Obligată să se apere timp de secole faţă de un Occident când expansionist, când arogant, când ignorant faţă de trăirile autentice ale popoarelor răsăritene, când nedrept în judecăţile sale, Ortodoxia a sfârşit prin a se defini aproape sistematic «prin opoziţie» faţă de acest Occident, încarnat în ochii ei, pe rând, de Roma sau de Reformă.

Mutaţiile din Europa şi din întreaga lume obligă azi Ortodoxia să urmeze un alt drum. Este drumul dialogului, al schimbului deschis şi constructiv. Este un drum unde polemica, apologia (unilaterală) şi acuzaţiile reciproce, ar putea lăsa treptat locul voinţei de mărturie comună într-o lume secularizată şi deşirată, o lume care cauţi noi forme de aşa-zisă «comuniune», adică: fără Hristos.

Zidul Berlinului - în egală măsură politic, cultural, ideologic şi chiar religios - nu mai există. Experienţa ne învaţă însă că dărâmarea zidurilor nu este în mod necesar sinonimă cu realizarea unităţii politice, a celei economice sau a comuniunii bisericeşti. Va trebui de aceea să construim mai curând punţi între popoare şi între Biserici. Tot experienţa ne învaţă că este mult mai uşor să dărâmi ziduri decât să construieşti poduri.

Abandonând atitudinea ei defensivă, Ortodoxia poate deveni azi un puternic fluviu de viaţă, ştergând piedicile din cale, echilibrând anumite contrarii şi conducându-i pe proprii credincioşi - şi împreună cu aceştia pe creştinii de alte confesiuni - către experienţa Cincizecimii, către experienţa unităţii în complementaritate şi în diversitate[327].

De aceea, sensul şi noima cuvintelor „Europa unită", nu vor putea fi exprimate în acurateţea şi potenţialitatea lor decât atunci când Bisericile acestor ţări vor fi ajuns ele însele la o reconciliere, printr-un dialog teologic, sau măcar la stadiul relaţiilor la care au ajuns Bisericile Romei şi cea din Constantinopol; de la anatema reciprocă, din anul 1054, acestea au

[327]. *Ibidem,* pp. 284-285;

ajuns la declanşarea dialogului în a doua jumătate a secolului nostru (anii 1964-1965)[328].

Cu prilejul vizitei sale la Bucureşti (7-9 mai 1999), Papa Ioan Paul al II-lea declara că „… vom trece pragul mileniului III cu martirii noştri şi cu toţi cei care şi-au dat viaţa pentru credinţă”[329]. Într-adevăr, suntem în mileniul al III-lea şi cu „martirii” noştri, preoţi şi mireni, martirizaţi în temniţele comuniste pentru numele lui Hristos. Ori, aceşti martiri au adus ofranda şi chezăşia lor şi pentru refacere unităţii creştine, şi pentru realizarea comuniunii europene, în care dreptul la libertatea de gândire şi expresie trebuie să fie şi să rămână o realitate incontestabilă.

3. Pluralism şi toleranţă în România şi Uniunea Europeană

Pluralismul şi toleranţa sunt sigur legate de „modernism”, şi pentru majoritatea cercetătorilor este rezultatul acestuia, acesta fiind realizarea tangibilă a iluminismului, care a prevalat în Europa şi a dominat toate aspectele vieţii publice, a civilizaţiei noastre vestice după dezastroasele războaie religioase din secolul al XVII-lea d. Hr., care s-au încheiat cu celebra pace de la Westfalia din 1648 d. Hr.

Pentru a stabili corect contextul prezent al mărturiei Bisericii este necesar să stabilim pe scurt pluralismul şi toleranţa în cadrul modernismului şi dialecticii dintre modernism şi post-modernism. Din această cauză am ales să abordez problematica aflată în discuţie printr-o referire la contrastul dintre pre-modernism, modernism şi post-modernism.

În lumea pre-modernă, povestirile sacre, cosmice ale tuturor religiilor asigurau, fiecare pentru propria cultură, o cunoştinţă a oamenilor publică şi sigură ce ei credeau că o au asupra realităţii. După „iluminism”, spre exemplu în modernism, ştiinţa seculară a înlocuit religia ca aceea cunoştinţă publică şi sigură pe care oamenii credeau că o au asupra lumii lor, întrucât povestirile religioase erau reduse la probleme de credinţă şi opinie personală. Idealul modernismului a fost separarea Bisericii de stat (sau a religiei de societate), împingerea religiei spre tărâmul privat sau personal şi declaraţia tărâmului public ca secular, cu alte cuvinte liber de orice influenţă religioasă. Pluralismul a fost, de aceea, stabilit ca un context necesar pentru bunăstarea societăţii civilizate. Aproape pe parcursul întregii

---

[328]. A se vedea Arhim. Prof. Dr. Ioasaf Ion Popa, *Refacerea unităţii Bisericilor ortodoxă şi catolică,* în „**Credinţa Ortodoxă**” (Revista Episcopiei Romanului), nr. 8 (30), 1999, pp. 1, 11, 16;

[329]. ***, *Discursurile lui Ioan Paul al II-lea,* în „**Vizita apostolică a lui Ioan Paul al II-lea în România**”, Edit. L’ Observatore Romano, Cahier Special, Vatican, 1999, pp. 18-20;

perioade a modernismului creştinătatea a fost rezervată, dacă nu ostilă, atât pluralismului cât şi principiilor modernismului. Aceasta este mult mai evidentă în creştinătatea ortodoxă, întrucât în vest a fost urmat un drum opus, într-o capitulare aproape completă, în special în lumea protestantă[330].

Post-modernismul este un termen ambiguu, folosit să denumească un timp ambiguu al tranziției în istorie. Perioada post-modernă are începuturile sale în necesitatea ştiinţelor sociale, care în stadiile sale primare nu a determinat autoritatea religiei şi prezența lor publică şi a contribuit la secularizarea societății. Oricum, când aceleaşi tehnici ale criticismului sociologic şi istoric au fost aplicate în final ştiinței însăşi, incluzând ştiinţele sociale, s-a descoperit că cunoştinţele ştiinţifice au fost de asemenea o interpretare imaginativă a lumii. Pentru unii, această descoperire a fost mai şocantă decât descoperirea că pământul nu era centru al universului[331]. Deodată, toate observațiile noastre, incluzând aşa numitele observații ştiinţifice erau relativizate. Aceasta a determinat pe oameni să conştientizeze că respectivele punctele de vedere (moderne) asupra lumii nu au putut fi preluate automat pentru a fi descrieri obiective. Ca rezultat, pluralismul a fost subliniat mai mult în post-modernism, decât în modernism[332]. Toate aceste descoperiri au readus din nou religia şi Biserica în particular, în sfera particulară. Aceasta a făcut ca teologia să adopte o nouă tehnică şi să articuleze ceea ce în general este numit ca fiind „teologie publică”[333].

Religia este acum acceptată ca unul din factorii care au influențat viața în societate pe parcursul anilor. Este o sursă de împlinire personală şi contribuie la definirea identității persoanei. Ca rădăcină a termenului latin (religare, a lega) este indicat că religia îi arată pe toți cei care au ales să se lege – de alții şi de lucrurile intangibile. Dând importanță religiei în viața multor oameni, societățile democratice din post-modernism fac posibilă urmarea sa. Şi acesta este motivul pentru care birocrații din Uniunea Europeană o numesc Ortodoxie, cunoscând bine că acest sistem religios acordă un loc important pentru a comunica cu oricare altă tradiție creştină.

---

330. A se vedea Pr. Alexander Schmemann, *Biserică, lume, misiune,* traducere de Maria Vințeler, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006;

331. Darrell Fasching, *Iudaism, creştinism, islam: religie, etică şi politici în lumea (post)modernă,* Jacob Neusner (ed.), *Religie şi ordine politică,* Scholars Press, Atlanta, 1996, p. 291-299.

332. Cf. lui Stanley Grenz, *Primul în postmodernism*, Grand Rapids, 1996, pp. 161-174; (semnul postmodernismului este „lipsa centrului pluralismului”);

333. Cf. E. Clapsis, *Biserica ortodoxă într-o lume pluralistă,* în „Ortodoxia în conversație: angajamentele ortodoxe ecumenice”, WCC/HC Geneva/Boston, 2000, pp. 127-150;

Având în vedere cele spuse, este important să reafirmăm că, cunoştinţele sociologilor subliniază, spre exemplu, că modernismul, numărând (alternativ) modernismul, post-modernismul şi chiar de-modernismul sunt întotdeauna procese simultane. Altfel, post-modernismul poate foarte uşor sfârşi şi se poate transforma în neo-tradiţionalism şi la final într-o neglijare sau chiar o negare a unei mari realizări a Iluminismului subliniind critic, aprofundat "paradigma". Sterilitatea raţionalistă a vieţii moderne s-a transformat într-o căutare a ceva nou, ceva radical, care totuşi nu este întotdeauna nou, dar adesea este un lucru vechi, reciclat: neo-romantism, neo-misticism, naturalism, etc.[334]

Cred cu tărie că Biserica nu poate să-şi exercite misiunea sa într-o lume pluralistă, astăzi, într-un mod lipsit de importanţă, tolerant şi efectiv, fără o reaşezare a contextului prezent, fără o oarecare întâlnire cu modernismul. Există încă o depărtare între creştinism şi modernitate. Aceasta se datorează, în general, respingerii modernismului de către creştinism şi atitudinii sale negative – sau cel puţin sceptice – în ceea ce priveşte întregul şir de realizări ale iluminismului. Există în acelaşi timp o mare persistenţă a susţinătorilor modernismului – şi desigur a instituţiilor democratice care au ieşit din el – pentru a preveni instituţiile istorice şi diacronice, precum Biserica, să joace un rol important în viaţa publică, sau cel puţin ca ele sunt fie absorbite sau înstrăinate de el, cu simplul argument că acestea îşi au originea în epoca pre-modernă. Dacă astăzi această întâlnire este posibilă, şi chiar dorită, în ciuda evenimentelor tragice de la 11 septembrie, aceasta se datorează indiscutabil tranziţiei culturii noastre spre o nouă eră, era post-modernistă care a adus cu sine revolta religiei.

Mai devreme am subliniat că post-modernismul este de neconceput fără câteva referinţe la modernism. În trecut, P. Berger a încercat să descrie atitudinea Bisericii spre revoluţia modernistă şi condiţia pluralistă care era determinat, în termenii a două poziţii opuse: acomodare şi rezistenţă[335]. În cazul nostru, pentru a face argumentul lui Berger mai simplu cineva poate fi fie respins, fie absorbit de Europa. După opinia mea ambele poziţii din punct de vedere teologic ortodox sunt inadecvate.

Rezistenţa nu mai este sugerată ca soluţie practică, din cauza progresului făcut în teologia misiunii. În ceea ce priveşte *acomodarea*,

---

[334]. Răspunsurile şi reacţiile postmodernităţii la proiectul modern al Iluminismului pentru a susţine cunoştinţele sau „motivul" ca o lipsă de timp, o construcţie universală, imună la forţele corozive ale istoriei, a mers adesea în extrem. Rezistenţa visului modernităţii nu ar trebui minimalizat sau scăpat de sub control, iar multe din rezultate obţinute, precum grija pentru drepturile universale umane, grija pentru justiţie şi egalitate, toate merită laudă şi mulţumire din partea Bisericii;

[335]. Peter Berger, *Baldachinul sacru. Elemente ale teoriei sociologice a religiei*, Doubleday, New York, 1967, pp. 156, 106;

imposibilitatea aplicării sale derivă din domeniul teologic şi eclesiologic. Pentru Biserică şi pentru teologia sa sunt incompatibile cu cel puţin trei puncte importante ale modernismului şi în acelaşi timp valori ultime ale Europei: a) secularismul; b) individualismul; şi c) privatizarea[336].

Dacă Biserica Ortodoxă se acomodează modernismului şi acceptă secularismul, atunci automatic rolul său, fiinţa şi misiunea sa sunt în întregime eliminate din expresia sa instituţională. Biserica ar deveni o altă instituţie a acestei lumi, care poate fi, desigur, binevenită în Europa şi chiar va deveni un jucător de dorit de paradigma modernă dominantă din domeniul public, dar ea va pierde caracterul său profetic, şi mai mult decât atât caracterul său eshatologic. Biserica, trasându-şi fiinţa sa (esse) şi identitatea, nu din ceea ce ea este în prezent, nici din ceea ce ei i-a fost dat în trecut, dar cu ceea ce ea va deveni în eshaton, ea trebuie nu numai să permită acţiunea ca instituţie a acestei lumi, ci ea trebuie de asemenea, să răspundă critic şi să provoace profetic toate structurile instituţionale.

Cu privire la individualism, este destul de vizibil că Biserica, orice Biserică, dar deasupra tuturor Biserica Ortodoxă, ca şi comuniune a credinţei, o *koinonia* a oamenilor liberi (şi nu ca un sistem comunitar opresor care ignoră drepturile umane individuale), este incompatibilă cu orice sistem care aşează ca principiu de bază fiinţa umană individuală şi nu relaţiile ei cu „ altul", oricare altul, şi desigur cu Dumnezeu, „Celălalt ".

În sfârşit, decăderea şi împingerea Bisericii exclusiv spre domeniul privat contrazice identitatea sa, şi mai mult decât atât anulează responsabilitatea sa şi datoria sa imperativă să evanghelizeze până la sfârşitul lumii. Această misiune, desigur, nu ar trebui să aibă un caracter expansiv, cu o atitudine şi o purtare imperialistă, aşa cum s-a întâmplat în trecut, şi nu ar trebui nici să ţintească „la propagarea sau transmiterea convingerilor intelectuale, doctrinelor, poruncilor morale etc., ci la transmiterea vieţii de comuniune, care există la Dumnezeu"[337].

Dacă, totuşi, nici rezistenţa, nici acomodarea Bisericii la paradigma modernă critică nu este legitimă în domeniul teologic, există a treia soluţie care a fost completată de Biserică pe tărâmul responsabilităţii sale misionare în timpul epocii de aur din secolul al IV-lea d. Hr., cea a integrării sociale, faimoasa sinteză bizantină, când Biserica şi-a asumat riscul de a îmbrăţişa „imperiul" şi practic respinge „răsplata"[338]. În acel

---

[336]. Pr. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate, Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, pp. 109-110;

[337]. I. Bria (ed.), *Mergeţi în pace,* WCC Geneva, 1986, p. 3;

[338]. G. Florovsky, *Antinomii ale istoriei creştine: Imperiu şi Răsplată,* „**Creştinism şi cultură**", vol. II, al „**Operelor colectate ale lui George Florovsky**", Nordland Publishing Company, Belmont, 1974, pp. 67-100;

moment critic din istoria sa Biserica nu numai că s-a integrat în societatea contemporană a Imperiului roman - una putând *mutatis mutandis* fi numită „modernă"; ea nu numai că a arătat respect la ceea ce a fost vremelnic numit „Prostituata Babilon " (Apoc. 17, 5); dar ea a fost chiar inclusă în imperiu – în mod sigur o instituție „seculară" - în tabletele sale liturgice (cf. cum ne rugăm noi pentru regi, autorități civile etc.). Singurul lucru pe care ea l-a păstrat intact a fost identitatea sa (şi aceasta nu fără dificultăți şi riscuri) şi vocea sa profetică pe parcursul procesului istoric. Ea a urmat, cu alte cuvinte, în acest respect exemplul Sfântului Apostol Pavel şi nu atitudinea radicală a profetului Apocalipsei. Aceasta este „paradigma" ortodoxă în relația cu lumea, indiferent cât de secular, necreştin (anticreştin), necredincios, ateist, chiar rival şi duşman al lui Dumnezeu poate fi; de fapt, aceasta este „moştenirea" noastră ortodoxă indiferent dacă o acceptăm aşa sau nu.

Centrul misiunii teologiei noastre ortodoxe, care nu este ca practica misionară vestică de modă veche, nu mai insistă asupra misiunii universal prozelite, ci asupra mărturiei autentice a experienței eshatologice a Bisericii. Aceasta s-a putut realiza de fapt, prin asumarea fundamentală a teologiei trinitare, „că Dumnezeu în sine însuşi este viața comuniunii şi că implicarea lui Dumnezeu în istorie țintește la desenarea umanității şi creației în general într-o comuniune cu Domnul de viață dătător", aşa cum regretatul Pr. Ion Bria obişnuia să spună[339]. Mergând mai departe, această înțelegere a mărturiei creştine sugerează că problema eticii, problema răului covârşitor din lume - cel puțin pentru creştinătatea ortodoxă – nu este numai o temă morală sau socială; este de asemenea – şi pentru unii chiar exclusiv – una eclezială, în sensul că responsabilitatea morală şi socială a creştinilor, de exemplu, misiunea lor în lumea pluralistă de astăzi, este consecința logică a cunoştinței lor de sine.

Astăzi în sfera misiunii din lume noi vorbim despre „o ekoumene care va veni", conform terminologiei din Epistola către Evrei (2, 5; 13, 14), aşa cum este aceasta descrisă în cartea Apocalipsei (cap. 21, 22), ca o societate deschisă unde dialogul onest dintre culturile existente poate începe. Europa, dar de asemenea întreaga lume, cu caracterul ei pluralist poate şi trebuie să devină o familie, unde fiecare este deschis „altuia" (aşa cum ea este deschisă către Altul, Dumnezeu) şi unde toți pot împărți o viață comună, în ciuda pluralității şi diferenței identității lor. În misiologia modernă termenul οικουμενη şi derivatele sale (ecumenism etc.) nu mai descrie o situație dată. Când noi vorbim despre οικουμενη, noi nu mai facem referire exclusivă la o universalitate abstractă precum întreaga lume

[339]. I. Bria (ed.), *Mergeți în pace,* p. 3;

locuită, sau întreaga rasă umană, sau chiar o Biserică universal unită. Ceea ce noi vrem să spunem este substanțial – şi în acelaşi timp amenințător – relațiilor dintre Biserici, culturi, oameni şi societăți umane şi în acelaşi timp dintre umanitatea şi restul creației lui Dumnezeu.

Sensul şi originea culturii europene este persoana şi, să nu uităm, persoana cere comuniunea. Creştinismul şi Europa constituie „taina Celuilalt înscrisă în inima Unității”[340].

[340].Olivier Clement, *Creştinătate, secularizare şi Europa*, în „**Gândirea socială a Bisericii**”, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 508.

BISERICA ORTODOXĂ ÎN PERSPECTIVA INTEGRĂRII EUROPENE

Asist. univ. drd. Vasile-Adrian COSTIN

Proiectul Europei unite a trecut printr-un moment de criză. Această criză a început în anul 2005, atunci când Franța a respins prin referendum Tratatul constituțional al Uniunii Europene. Despre votul negativ al Franței s-au emis deja numeroase ipoteze şi explicații. Dincolo de aceste ecouri jurnalistice, mesajul respingerii unui tratat crucial care urma să dea consistență politică Europei unite este destul de limpede. Europa de astăzi care susține un proiect de unificare internă de o anvergură fără precedent, se află într-o criză de sens.

Cum putem explica ştiințific lipsa speranței şi vidul afectiv care conduc la egocentrism, la ancorarea de false idealuri de fericire materialistă şi hedonistă, la agravarea sentimentului singurătății persoanelor şi la criza familiei în Europa? La rândul ei, o antropologie care proiectează ființa umană în centrul realității ignorând faptul metafizic şi religios că acel loc îi aparține prin excelență lui Dumnezeu, care este originea întregii realități, nu poate decât să ne sporească confuzia oferindu-ne nişte pseudo-explicații ce îşi găsesc confirmarea numai în nihilism, în relativism etic şi în pragmatism cinic.

Comunitatea Europeană, deşi se află într-o criză de sens şi identitate, are totuşi o moştenire spirituală proprie care, odată conştientizată, ar putea să anime ideea unității în diversitate pe care o susțin, ca pe o vocație europeană, arhitecții Uniunii Europene. Pentru a redobândi accesul la această moştenire spirituală, ar trebui să ne reamintim cuvintele rostite încă din anul 2003 de către Papa Ioan Paul al II-lea „Europa are nevoie de o dimensiune religioasă". Aceasta nu înseamnă, firește, o exigență absurdă de a contopi sfera seculară a politicii europene cu cea religioasă, astfel încât anumite norme religioase să poată deveni legi civile aşa cum se întâmplă în Islam. Nici nu înseamnă postularea oficială a unei divinități transcendente şi inaccesibile caracteristică religiilor lumii vechi – adică o divinitate insensibilă la problemele şi dificultățile omeneşti.

Este vorba mai curând, aşa cum clarifica mai departe Ioan Paul al II-lea de a recurge în construcția europeană la acele „valori autentice care au ca fundament legea umană universală înscrisă în inima fiecărui om" şi care

pot oferi inspirație pentru edificarea unei cetăți mai demne de ființa umană. O exigență există, desigur, în promovarea acestui ideal, care nu este o utopie, ci un proiect mereu perfectibil, în care rațiunea umană se întâlnește armonic cu mesajul biblic: exigența de a construi o civilizație a cărei calitate morală să fie adeverită de faptul că toți membrii ei au, într-o măsură cât mai mare, posibilitatea ca trăind în lume să își poată urmări scopurile cele mai importante ale unei vieți omenești.

Chiar dacă definirea acestor scopuri presupune în primul rând respectul pentru libertatea fiecăruia, rațiunea poate unifica totuși idealurile morale omenești. Antropologia prezentă în această concepție despre societate nu absolutizează însă umanul până la uitarea lui Dumnezeu, ci denunță ca iluzorie orice refugiere în paradisuri cum sunt cele promise de tehnologia avansată, de experiențele halucinogene sau de practicile New-Age.

Europa unificată are nevoie de redescoperirea unui sens care să anime în duh aspirațiile sale sociale și instituționale. Pentru aceasta, se pare că simpla corectitudine politică care privește cu egală condescendență toate formele de religiozitate, de la yoga la cristaloterapie și de la Feng – Shui până la religiile monoteiste – toate fiind la limită, descrise ca fiind în egală măsură europene, este cel puțin discutabilă în contextul culturii și istoriei acestui continent.

Există situații de criză și de conflict la care Europa nu poate face față printr-o autodefinire secularã, pluralistă și golită de orice referință la transcendent. O asemenea situație este, desigur, actualul conflict arabo – occidental. Traian Ungureanu a susținut deja cu curaj acest adevăr incomod în cartea sa, publicată recent, „Războiul timpurilor”. Și mai recent, asumându-și riscul de a atrage asupra sa nu doar furia și amenințările arabe, ci și indignarea intelectualilor occidentali, Papa Benedict al XVI-lea a criticat în aceeași direcție cultura occidentală, în conferința susținută la Universitatea din Regensburg.

Caracteristic pentru Europa, chiar dacă este sau nu recunoscut explicit de către arhitecții Uniunii Europene, este faptul că acest continent a fost mai întâi unificat în duh de valorile Evangheliei. Timp de aproape două milenii, dacă exceptăm ultimul secol, aspirațiile europenilor au fost într-un fel sau altul legate de persoana lui Iisus Hristos, de evanghelia speranței și de Biserică. Iar dacă Biserica a fost numită de Novalis „locuință a istoriei”, ea este în mod predilect locuința istoriei europene.

Chiar dacă Biserica a fost divizată în ultimul mileniu precum cămașa lui Hristos cel răstignit, chiar dacă au existat nenumărate dispute, neînțelegeri și chiar conflicte între confesiuni, dacă privim totuși cu atenție pe chipul ei continuă să strălucească și azi frumusețea și dragostea dăruite

de Hristos prin Duhul Sfânt. Ironia face ca aceste valori creştine care stau la temelia idealurilor europene de astăzi – a idealurilor de pace, reconciliere şi solidaritate, să nu mai fie recunoscute în dimensiunea lor evanghelică. Acest fapt poate părea, desigur, un scandal chiar dacă putem înțelege motivele pudorii oficialilor europeni de a asuma referința la valorile creştine, din temerea de a nu stârni revolta practicanților europeni ai altor religii.

Trebuie însă afirmat că prin această timiditate în afirmarea propriei sale identități spirituale Europa îşi refuză chiar dreptul la o asemenea identitate. Această auto-amputare o face infirmă şi incapabilă să poarte un dialog inter-religios autentic, care nu poate fi susținut dacă ethosul spiritual al Europei, cu care s-ar putea plasa în acest dialog, rămâne vag şi nedefinit.

Pentru ca Europa comunitară să poată învăța din experiența unității în Duh a Bisericii este însă nevoie să i se recunoască acesteia din urmă un statut mai important decât acela al unei simple entități private. Biserica şi comunitățile eclesiale nu pot fi luate în serios de către instituțiile seculare ca o resursă de valori morale şi civile atâta timp cât legitimitatea lor spirituală este privită cu ochii relativismului moral şi epistemologic. Atâta timp cât nu recunoaştem deschis că Biserica este depozitara unui adevăr ultim şi locul în care se manifestă prin excelență taina lui Hristos care a rămas la fel de viu şi inefabil, prezent chiar şi după două milenii de istorie creştină şi europeană plină de convulsii, Europa unită se baricadează singură într-o retorică politică vidă a unității în diversitate, negăsind elanul şi inspirația ce pot umple cu sens lăudabilele sale proiecte comunitare.

Bisericii îi revin însă, de asemenea, responsabilități care o angajează față de societatea europeană de astăzi. În fapt, Biserica din Europa este invitată să redescopere sensul tainei şi să se întoarcă cu umilință la Sfintele Taine, celebrând privilegiul comuniunii cu Dumnezeu, realizate prin Hristos, pentru a oferi lumii occidentale sufocate de idealuri de fericire consumistă sau exotică, vestea bună că Iisus este, în continuare, Singurul care poate arăta calea unei spiritualități robuste şi autentice şi Care poate dărui bucuria comuniunii şi vitalitatea speranței în comuniunea viitoare.

Pentru ca Biserica să poată oferi o sursă de inspirație pentru unitatea în Duh a Europei comunitare, trebuie să fie mai întâi ea însăşi la înălțimea propriei sale misiuni. O comunitate eclesială care nu sărbătoreşte ea însăşi cel puțin la Sfânta Liturghie faptul că Domnul este viu şi care a pierdut sensul actului liturgic, nu poate transmite bucuria comuniunii în Duh nici chiar propriilor săi membri.

Dacă până în acest moment am vorbit despre Biserică în general, se cuvine ca în continuare să tratăm despre aportul pe care Biserica Ortodoxă Română, în special, îl poate aduce la formarea spirituală a spațiului

european. La o primă analiză, observăm că Europa actuală, antrenată în secularismul avansat, tinde către un analfabetism religios, pe care România, cu motivarea sa religioasă vie, îl poate stopa. Religiozitatea poporului român, fondată nu pe o instituţie sistematică religioasă, ci pe credinţa sinceră în adevărurile simple ale Evangheliei: văzutul ca manifestare a nevăzutului; Dumnezeu cercetează lumea, mai ales pe cei săraci spre a le da pâinea cea spre fiinţă; Dumnezeu lucrează în istorie, spre binele oamenilor. Această religiozitate extinsă la nivelul societăţii prin proiecte sociale temeinic constituite poate sluji drept model în Europa unită ca un creştinism latent care va împiedica Europa să devină un pustiu fără credinţă.

Putem spune că integrarea României în Comunitatea Europeană înseamnă, teologic vorbind, înzestrarea acesteia cu o misiune nobilă: aceea de a lucra cu timp şi fără timp pentru ca spiritualitatea ortodoxă să devină un element integrat Europei. Creştinismul românesc trebuie să transmită efectiv lumii europene împărăţia iubirii ce se pogoară de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. Astfel, Comunitatea Europeană în care România majoritar ortodoxă îşi face auzită opţiunea, trebuie să elimine viaţa dezordonată din punct de vedere spiritual, axată doar pe îmbunătăţirea calităţii vieţii şi să redescopere sacralitatea vieţii: „astfel dintr-o perspectivă creştină problema calităţii unei vieţi umane poate fi abordată doar teologic. Decât să privim etica sacralităţii vieţii opusă eticii calităţii vieţii şi astfel ireconciliabilă cu ea, trebuie să ne bazăm consideraţiile despre calitatea vieţii în perspectiva mai profundă a sfinţeniei persoanei umane.” (Breck 2003: 231)

Aceasta înseamnă deplina sinergie a ortodoxiei, ca dreaptă mărturisire şi preamărire a lui Dumnezeu cu ortopraxia, adică dreapta slujire a aproapelui şi a lumii în care se afirmă conceptul de „Liturghie după Liturghie” ca Liturghia profundă a inimii, Liturghia euharistică şi Liturghia fratelui (Bria 1994: 279). Ortopraxia nu se limitează doar la un model social pe care Biserica îl prescrie membrilor ei, ci înseamnă un îndelungat proces de tămăduire atât pe plan personal, cât şi în viaţa socio-economică şi politică a lumii. Slujirea pe care Biserica o aduce lumii înseamnă iubirea concretizată în lupta împotriva nedreptăţilor întunericului şi a opresiunii împotriva oricăror forme ce atentează la libertatea şi demnitatea oricărei persoane în promovarea drepturilor omului.

De asemenea, ortopraxia înseamnă ca educaţia şi sănătatea să lucreze în favoarea comunităţilor umane sănătoase şi echilibrate, în centrul cărora stă familia puternică şi stabilă ca premisă a unei vieţi demne de fiinţa umană (Bria 1994: 279). O mare calitate a acestei filantropii căreia Europa trebuie să-i deschidă porţile este adaptabilitatea în funcţie de ţară şi de generaţie chiar. O adaptabilitate a formei în condiţiile păstrării neştirbite a

fondului iubirii aproapelui în manifestarea căreia: „Biserica trebuie să dovedească discernământ, sensibilitate şi imaginaţie creatoare pentru a adapta diaconia la nevoile obşteşti" (Bria 1980: 17-18).

Misiunea României de a familiariza Europa unită cu valorile spiritualităţii ortodoxe are şi o dimensiune internă: aceea de a conştientiza de către generaţiile actuale şi viitoare de români, de bogata tradiţie spirituală a poporului român pe care trebuie să o reprezinte în Europa. Această îmbinare între creştinismul răsăritean ortodox şi limba şi cultura Romei, reprezintă un patrimoniu care depăşeşte limitele unei provincii tinzând spre universalitate (Ruze 1998: 18), fiind un element fundamental de integrare europeană.

Tocmai concentrarea pe cultura şi valorile autohtone a dat putere românilor să reziste de-a lungul istoriei. În acest sens, Europa unită nu poate rezista fără recunoaşterea culturii creştine în diversitatea ei. Pentru creştinismul european, ideea că originea şi istoria Bisericii constituie suportul identităţii etnice şi invers, este de mare însemnătate. Astfel, genealogia istorică este la fel de importantă ca şi genealogia spirituală. Acest lucru ne ajută să înţelegem şi să promovăm ideea conform căreia intrarea în Comunitatea Europeană nu înseamnă pierderea în anonimat, ci, dimpotrivă, respectul identităţii etnice şi culturale a naţiunilor, a structurilor constituţionale al ţărilor, al mentalităţilor şi credinţelor cetăţenilor.

Ortodoxia în general şi cea română în special, pot aduce Europei o uşurare intelectuală rezultată din faptul că teologia ei este fondată pe apofatism, adică perceperea lui Dumnezeu aşa cum este El, Fiinţă mai presus de fiinţă şi Nume mai presus de nume. Concepţia ontologică ortodoxă poate fi un răspuns la concepţiile substanţialiste apusene, care imaginează supranaturalul ca pe o anexă a naturalului pe care-l ocoleşte sau îl ignoră. După aceste filosofii, supranaturalul nu asumă creaţia, ci o respectă, dar nu o împlineşte. Supranaturalul poate să adauge ceva sau să nege ceva, fapt ce a condus la un exces de instituţionalizare şi activism.

Ortodoxia crede că cele două realităţi nu trebuie separate nici în plan ontologic, nici în plan istoric. Ortodoxia crede că lumea este schimbată de har datorită comuniunii ontologice reale dintre Dumnezeu şi om şi în spiritul hotărârilor de la Calcedon. Întruparea lui Iisus Hrisos a schimbat cursul şi funcţia istoriei, devenită arena sfinţeniei, locul unde se face trecerea şi împlinirea umanului spre veşnicia lui Dumnezeu. Toate aceste accente ortodoxe pot fi deosebit de utile teologiei şi filosofiei occidentale. Unul dintre aspectele cele mai importante care se află în portretul ortodoxiei române este viaţa monastică pătrunsă de spiritualitatea unificării cu Dumnezeu prin rugăciune, de experienţa vieţii în comuniune ca ospitalitate şi asceză a uceniciei. Astfel, mănăstirea devine o şcoală cu artă

proprie: colocviul între călugăr şi ucenici. Această disciplină a sfinţeniei se reflectă în ospitalitatea oferită celor din lume, cum vedem în paginile Patericului Românesc (Bălan 1980: 37). În acest sens, chipul ortodoxiei reiese din deplină şi permanentă împletire dintre spiritul chinovial şi cel liturgic precum şi cel al apostolatului. În aceste momente, orientarea principală a Bisericii vizează apostolatul social al cărui principal deziderat este acela de a transforma spiritualitatea într-un fapt de societate.

Ortodoxiei române îi revine misiunea de a arăta Europei întregi că mecanismul vieţii etice sociale este Sfânta Liturghie, creuzetul în care se revarsă totul: naşterea şi moartea, iadul şi raiul, bucuria şi necazul, iertarea şi compasiunea, comuniunea timpului şi veşnicia. Rezultă o etică socială liturgică care pune pe Hristos în centru şi accesibil tuturor, mai ales celor marginalizaţi şi oprimaţi, Hristos care dă viaţa Sa altora, din belşug. Coordonatele vieţii ortopraxiei înseamnă a da pâinea ta celuilalt, chiar viaţa ta, după chipul în care Hristos dăruieşte Sfânta Euharistie tuturor, spre edificarea comuniunii sfinţilor. Apostolatul social susţine o politică economică de ansamblu care să ia în serios noile tensiuni şi să le rezolve eficient.

În acest sens, participarea la ecumenismul european este foarte însemnată întrucât ortodoxia este un spaţiu de echilibru, de comuniune şi de sărbătoare faţă de alte confesiuni creştine – unele exclusiv individualiste, altele excesiv de autoritare. Ortodoxia română are vocaţie ecumenică cu toată propaganda anti-occidentală care i s-a făcut în trecut; de asemenea, focalizarea excesivă împotriva prozelitismului sectar este uneori ineficientă, în absenţa unei viguroase lucrări misionare în interiorul Bisericii vizând participarea clerului şi a credincioşilor la proiecte şi acţiuni ecumenice pe plan naţional şi european. Astfel, tema Europa poate reuni toate bisericile din ţară în vederea constituirii unui puternic ecumenism local putând fii un model pentru ecumenismul european. Trebuie menţionat faptul că trecerea de la spiritualitatea personală la slujirea aproapelui este adesea dificilă, însă Biserica are mijloacele necesare privind îndrumarea credincioşilor săi pentru a discerne valorile evanghelice. Însuşi Mântuitorul Hristos se numeşte pe Sine slujitor care serveşte (Matei XX-25), iar propovăduirea Sa are în centru ideea slujirii; cel mai mare este de fapt slujitorul tuturor (Marcu IX-35).

Pornind de la modelul Martei şi Mariei (Luca X- 38, 42) constatăm o deosebire improprie între creştinismul activ şi creştinismul contemplativ, între apusul militant şi răsăritul cucerit de isihie. Cheia progresului omenirii se află în capacitatea îmbinării celor două aspecte ale existenţei: cel vertical, contemplativ şi cel orizontal, praxilogic. Teologia mai nouă încearcă să scoată etica din această dilemă spirituală şi socială arătând

unitatea inseparabilă dintre spiritualitatea personală şi mărturia socială concretizată în diaconia slujirii: „a sosit momentul să învingem tentația reală de a absolutiza deosebirea dintre viața spirituală şi viața profană. Toată existența umană este sacră şi rămâne în raza vederii lui Dumnezeu" (Bria 1982: 32-33).

România, în care ortodoxia este aşa de profund integrată, poate mărturisi Europei unite faptul că Evanghelia de care are nevoie stringentă are un mesaj profetic: anume acela că Dumnezeu va umple viața oamenilor de adevărata existență şi de plenitudinea vieții cu condiția pregătirii lor continue pentru această experiență întrucât: „nici viața de aici, nici viața viitoare nu pot fi una fără cealaltă, fericirea deplină" (Cabasila 1989: 130).

Întrucât se vorbeşte astăzi tot mai stăruitor de Europa ca de o casă comună a popoarelor ei, având în vedere acele temelii comune privind istoria, moştenirea culturală, spiritualitatea ei creştină şi realizările ei în ştiință şi tehnologie (Nifon 2000: 145), trebuie să nu uităm că insuficienta implementare a învățăturii lui Hristos în viața popoarelor europene a generat grave erori: „războaiele produse pe acest continent, uneori şi confesionale, schisme, expansiunea colonială, sclavagism, antisemitism, rasism, discriminare rasială, exploatarea economică, xenofobie, războaie interetnice, iresponsabilitate ecologică" (Nifon 2000: 145). Ca români creştini ortodocşi ne revine misiunea de a promova Europei unite valorile spiritualității ortodoxe, axate pe o asceză care are repercusiuni asupra modului în care este tratată materia (Yanaras 1966: 70). De asemenea, Biserica trebuie să-şi sporească rugăciunile pentru pacea şi sfințirea creației ale cărei materii sunt sacramentele purtătoare de har şi transparente la har. Europa unită trebuie să primească prin misiunea românilor suflul şi experiența Ortodoxiei. Între caracteristicile fundamentale ale Ortodoxiei menționăm inseparabila relație dintre mistagogie ca experiență a misterului dincolo de ştiința dogmelor şi de etică (Karmiris 1973: 2-5) mărturisită liturgic prin „am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi, închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi" şi venerată în Duh şi Adevăr (Sirul 1981: 322). Astfel, Dumnezeu, în natura Sa absolută, apofatică, neapropiată nu poate fi exprimat în limbaj religios cum ar dori teologia (Krivocheine 1980: 949) Iisus Hristos s-a revelat şi s-a întrupat pentru mântuirea omului „dedicându-ne teologiei să nu disprețuim nici planul dumnezeiesc al mântuirii" (Bria 1992).

Problemele Europei unite pot fi soluționate în contextul în care încrederea în Dumnezeu cel inefabil şi apropiat totodată de om, este concretizată prin unitatea dintre politicile sociale şi acțiunile caritabile ca forme ale slujirii aproapelui. Teologia arată că există această cale a

Evangheliei, calea convertirii radicale sau metanoia în care existențele personale şi comunitare se călăuzesc după principiul evanghelic care exclude în mod categoric timiditatea şi pesimismul. Mântuitorul Iisus Hristos se adresează ucenicilor Săi cu cuvintele: „nu vă temeți! Îndrăzniți, Eu am biruit lumea" de unde deducem îndemnul de a ne pune încrederea în puterea lui Dumnezeu, de a nu ne lăsa biruiți de vicisitudinile istoriei şi de uneltirile păcatului.

Un punct comun al ortodoxiei şi al Comunității Europene este libertatea. Omul este chemat la libertate ca destin specific lui. Însăşi credința este un semn al libertății spiritului de a gândi spre Dumnezeu. Doar în condițiile libertății sufletului, chiar şi de constrângerile rațiunii omul are o viziune integratoare despre realitate, în sensul că istoria actuală are reverberanță în istoria sfântă. Prin libertate intră în realitatea creată transcendența şi veşnicia. În cazul eşecului libertății, singura soluție pentru ieşirea din criza existențială este metanoia. Creştinii se pot şi este de dorit, a se angaja în domeniul politic unde pot şi trebuie să promoveze valorile Evangheliei, ceea ce înseamnă libertate, respectul aproapelui şi slujirea prin iubire. Totodată ei trebuie să lupte împotriva totalitarismului şi uniformizării care distrug sensul comunității umane promovând în acelaşi timp iubirea şi slujirea aproapelui ca idee existențială a omului către plenitudinea de viață (Yanaras 1981: 303). Ortodoxia trebuie să fie în Europa unită aluatul care dospeşte toată frământătura, fermentul unității creştine şi umane, elementul care poate conduce Comunitatea Europeană la nivelul de comuniune. Aceasta înseamnă că mesajul Ortodoxiei trebuie să fie exprimat vizibil şi tangibil în viața societății actuale (Bria 1989: 366). Doar în măsura sfințirii omului şi transformării societății actuale, se pot constata virtuțiile tămăduitoare ale credinței şi spiritualității ortodoxe. Este nevoie de mai multă comunicare în interiorul şi în afara Bisericii, între teologi şi credincioşi. Socialul sfărâmat de azi al Europei, dar şi al României, poate şi trebuie vindecat de credincioşii unei Biserici integre, sobre şi tămăduitoare. Biserica Ortodoxă Română are posibilitatea de a contribui substanțial la integrarea României în Comunitatea Europeană, dar şi la consolidarea unității europene.

Biserica Ortodoxă Română poate şi are datoria de a ajuta poporul român pentru a putea să învingă temerile generate de integrare prin valorizarea a ceea ce are mai bun, mai frumos şi mai util Europei şi lumii în ansamblu, în spiritul principiului diversității. Modelul ortodox de unitate trebuie să recunoască şi să faciliteze polifonia contextuală precum şi misiunea specifică Bisericilor locale şi invers: Biserica locală este datoare de a menține unitatea ecumenică. Cu cât coerența teologică şi practică a ortodoxiei este

mai mare, cu atât interesul pentru unitatea universală este mai profund (Bria 1995: 173).

Simbolul ortodoxiei este Hristos cel înviat, Pantocratorul pictat şi care se găseşte în cupola oricărei biserici ca punct central al crucii. Biserica este prezența şi acțiunea permanentă a lui Dumnezeu în lume, comunitatea organizată care menține Noul Testament sau tradiția lui Iisus Hristos prin puterea Duhului Sfânt pogorât peste Sfinții Apostoli la Cincizecime. Începând cu Cincizecimea în Biserică şi prin Biserică se realizează misterul recapitulării în Hristos a celor ce sunt aleşi de Dumnezeu prin euharistie. Poporul credincios formează o comunitate euharistică având darul de a menține unitatea Bisericii în tradiția Sfinților Apostoli şi a Sfinților. Aceasta împiedică ierarhia bisericească să devină o putere clericală independentă. Ortodoxia dă prioritate propovăduirii Evangheliei la națiuni şi, de aceea, a încurajat constituirea de comunități liturgice locale, a promovat particularitatea etnică a fiecărei națiuni, autonomia şi autocefalia bisericească constituită pe baze etnice. O notă specifică a smereniei ortodoxe o constituie asceza ca nepotrivire deliberată față de duhul şi stihiile lumii acesteia ca rezistență de a fi din lume aşa cum întâlnim în comunitatea monastică uneori până la martiriu, aspect pe care trebuie să-l urmăm cu toții. În multe țări ortodoxe se observă o lungă experiență a existenței istorice de a fi în lume în simfonie, dar nu din lume. Biserica Ortodoxă ştie să trăiască fără privilegiile sociale şi politice ale statului religios şi ale claselor bogate.

Ortodoxia are viziunea eshatologică despre recapitularea tuturor în Hristos, ca loc al tuturor, în perspectiva viitoarei uniri a tuturor în trupul tainic al lui Hristos. Câtă vreme nu s-a realizat, Biserica luptă împotriva scandalului diviziunilor confesionale din pricina căruia mulți dintre cei chemați încă nu au apucat să vină (Bria 1995: 174). Ortodoxia românească trebuie să contribuie la redescoperirea exigențelor evanghelice. Între acestea, păstrarea identității reprezintă o datorie sacră. Cea dintâi datorie a creştinului este aceea de a-şi proteja identitatea sa în contextul comunității prin păstrarea şi recunoaşterea a acelor instituții investite cu puterea de a menține integritatea şi unitatea Bisericii.

Astfel, în pofida unor opinii politice curente şi superficiale „clauza religioasă" poate şi trebuie să aibă greutate în procesul integrării europene unde Ortodoxia se poată dovedi congruentă cu noua Europă unită. Sperăm, cu tărie, că Ortodoxia românească, democratică prin structura sa bisericească, cu întreaga sa moştenire, grevată de un specific național, deopotrivă temei al luptei şi al smereniei, al aşteptării prudente şi al tranziției oportune va ştii să-şi joace corect cartea integrării europene.

Rezumând exigențele privitoare la o Europă unită în Duh, prin intermediul valorilor care aparțin nu doar culturii sale politice, ci şi resurselor sale spirituale nu se adresează doar instituțiilor europene care sunt invitate să conştientizeze mai lucid rolul şi potențialul creştinismului în unificarea Europei şi a Bisericii însăşi. Atât Europa cât şi Biserica sunt invitate să redescopere propria vocație referitoare la identitatea sa. Europei i se recomandă recunoaşterea valorilor ei cele mai profunde referitoare la dimensiunea creştină; Bisericii, şi în special Bisericii Ortodoxe, îi este recomandat a nu se închide între zidurile parohiilor şi catedralelor pentru a oferi Europei actuale un model pentru trăirea evanghelică în Duh prin prezența lui Hristos în Sfânta Liturghie şi în celebrarea Sfintelor Taine.

„Numitorul comun al Comunității Europene şi al Bisericii din Europa este nevoia precum şi obligativitatea de speranță şi comuniune. Fără speranță, presupusele proiecte europene, la fel ca şi misiunea Bisericii nu pot fi susținute decât inert şi fără entuziasm; fără comuniune, noțiuni morale ca pacea, dreptatea, reconcilierea şi solidaritatea nu au nici un înțeles" (Palade 2006: 34).

Biserica Ortodoxă Română are obligația de a păstra identitatea culturală şi spirituală a acestei națiuni şi de a nu lăsa pe seama altora acest aspect. Ca exemplu putem aduce în discuție cazul de cenzură de la Opera de Stat din Berlin, unde directoarea instituției, de teama ca nu cumva opera *Idomeneo* de Mozart să lezeze sensibilitățile atât de susceptibile ale musulmanilor, a hotărât scoaterea din scenă a piesei. Decizia de a suspenda o creație estetică din motive de profilaxie ideologică pare să fie ultima picătură pentru mass-media occidentală, comentatorii întrebându-se fățiş în ce măsură mai există libertate şi democrație în Europa. În final, trebuie să subliniem faptul că, de teama terorismului islamic, europenii îşi desființează pas cu pas democrația înaintând din concesii în concesii şi din indulgențe în indulgențe: „o întreagă generație de politicieni europeni acceptă ca un dat inevitabil şi ireversibil suicidul propriei civilizații, preferând să îi administreze declinul decât să mai lupte pentru ea" (Hurubă 2006: 31).

„De aceea, în fața acestei multidirecționale răscruci se cade să avem ca busolă pe Dumnezeu – Om şi Omul – Dumnezeu, Hristos" (Stoica 2004: 135).

Oare aceasta este organizația politică spre care dorim să ne îndreptăm?

RELIGIA ÎN SOCIETATE LA ÎNCEPUT DE SECOL XXI

Asist. univ. drd. Cristian PETCU

Tendințe europene

Un popor, asemenea unei persoane, este o intimitate (deşi în alt mod şi din alte raţiuni) – prin urmare un sistem de secrete care nu poate fi descoperit, pur şi simplu, din exterior.[341]

„Nu te naşti întâmplător într-o anumită naţiune: există o marcă destinată în această împrejurare... Identitatea naţională e un fapt de la sine înţeles, care lucrează în noi clipă de clipă. Naţiunile sunt o realitate foarte puternică încă şi diversitatea lor este ***sarea pământului***"... Problema nu este a abandona sau a eluda tema naţiunilor, ci a o pune la locul ei, fără emfaza secolului al XIX-lea, fără idolatrie, fără obsesia confruntării duşmănoase şi a supremaţiei exclusiviste.

Asumarea identităţii naţionale trebuie, cu alte cuvinte, să ia chipul unei ofensive a ***creativităţii*** şi nu pe acela al unei triviale competiţii tribale. Pentru ce demonii care dormitează în sufletul tensionat al fiecărui popor să nu iasă la iveală, îngerii naţiunilor trebuie ***aduşi sub controlul unui principiu mai înalt decât ei.*** Altfel spus, nu-ţi vei onora, cum se cuvine, identitatea naţională dacă nu vei lucra în numele unor ***valori situate deasupra „localului",*** a ***idiomaticului,*** a ***etnicităţii*** primare.

A sluji, halucinant, îngerul naţiunii e o erezie nefastă. A sluji cu el, „***duhul comunitar*** e calea legitimă, calea cu adevărat îngerească...".[342]

„Un suflet pentru Europa"[343]

Se vorbeşte despre un patrimoniu axiologic spre care converg în diversitatea lor, ***inclusiv religioasă***, culturile Europei. Un patrimoniu pe care religiile îl resimt ca fiind restrictiv, dar care reprezintă singurul temei,

---

[341] Jose Ortega y Gasset, Europa şi ideea de naţiune, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 55.
[342] Andrei Pleşu, Despre îngeri, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 170.
[343] Jacques Delors, Un suflet pentru Europa, Editura Anastasia, Bucureşti, 2005.

din perspectiva laicității, spațiului public, de a se întâlni într-o cultură comună.

Definită în funcție de proiectul politic al modernității, ***Europa Unită îşi construieşte în prezent relația cu religia.***

O construcție politică şi economică ***fără dimensiune spirituală*** este sortită eşecului. În epoca modernă, politica s-a definit în primul rând prin lupta de emancipare de sub tutela religiei.

Numai că, odată cu „ieşirea din religie"[344], lipsite de cruciala înfruntare cu religia, politica în general şi democrația în special au ajuns în impas.

Paradoxal, în zilele noastre nu reîntoarcerea, ci eclipsa religiosului obligă regimul democratic să se redefinească, ba chiar mai mult, să reconsidere locul credințelor în sânul său.

Cum putem înțelege guvernarea noastră de către noi înşine în condițiile în care se pare că ne-am eliberat cu adevărat de autoritatea lui Dumnezeu? Ce temei are transcendența celor ce guvernează față de cei guvernați dacă religiosul nu mai are nici o putere asupra politicului?

Relația Europei Unite cu religia apare sub forma unei „secularizări amiabile".[345] Între opinia religioasă, rezervată spațiului privat şi puterea politică, între sfera nevăzutului şi cea a vizibilului, s-a produs o separație radicală, uneori violentă.

Această separație inaugurează autonomia societății moderne. Locul acestei separații tinde să fie luat de o viziune potrivit căreia distincția dintre aceste domenii nu înseamnă şi irelevanță reciprocă.

Cu alte cuvinte, faptul că religia nu mai legitimează politicul şi statul îşi asumă o neutralitate principială față de credințele religioase ***nu echivalează cu a nu recunoaşte sau a nu valoriza rolul religiei în spațiul public.***

Se pun următoarele întrebări: cum este gândit acest rol pe care-l are religia în spațiul public? Ce rațiuni ne determină să-i recunoaştem acest rol? Ce anume justifică prezența religiosului într-o societate care deliberează asupra ei înseşi fără a se referi la ceea ce o transcende?[346]

Se poate răspunde acestor întrebări cu o constatare simplă: ***religia este*** totuşi ***prezentă,*** în pofida celor care i-au prezis dispariția, care au perceput secularizarea ca pe o fază de disoluție a „iluziei", ca pe un progres al conştiinței umane şi o eliberarea de angoasele proiectate la nivelul lumii nevăzute.

---

[344] Marcel Gauchet, Ieşirea din religie. Parcursul laicității, traducere din franceză de Mona Antohi, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.
[345] René Rémond (istoric), Religie şi societate în Europa, Editura Polirom, Iaşi, 2003.
[346] Marcel Gauchet, *op.cit.* , p. 53.

De aceea, realismul elementar al oricărui proiect politic obligă la dialogul cu credinţele care au dat alcătuirea profundă a unei societăţi.

Argumentul istoric al relevanţei religiei

Deşi actuala Constituţie Europeană nu include în preambul referinţa la „rădăcinile creştine", Europa nu poate să nu-şi recunoască originalitatea istorică: ea datorează creştinismului atât principiul de unitate (vizibil mai ales în primul mileniu), cât şi actuala divizare confesională. Astfel încât s-a vorbit de mai multe Europe religioase, fiecare cu propria sa raportare la modernitate.

Desigur, pluralismul religios, văzut în ambivalenţa sa: ca diferenţă potenţial conflictuală şi ca expresie a cântării umane a transcendenţei, nu priveşte doar creştinismul.

A coexista într-un spaţiu ale cărui reguli sunt general acceptate înseamnă pentru orice religie a integra în propria conştiinţă faptul că nu este singura. Înseamnă a asuma memoria tensiunilor, conflictelor, dar şi a întâlnirilor. Înseamnă a ierta şi a cere iertare şi mai ales a exprima disponibilitatea de a face parte dintr-o cultură comună.

Pentru aceasta, calea ce trebuie urmată este ***educaţia religioasă.***

Indiferent de forma învăţământului, confesională sau nu, educaţia religioasă se află la intersecţia dintre tradiţiile religioase şi morala publică. Educaţiei religioase îi revine datoria de a deplasa accentul de pe moştenirea unei tradiţii pe capacitatea sa de a fi creatoare în prezent şi contemporană cu diferenţele ce o înconjoară.

Miza unui dialog nu este doar obţinerea nonbeligeranţei, ci mai ales asumarea sarcinii de a gândi diferenţa în interiorul fiecărei religii.

Europa este democratică prin evoluţie, nu „prin naştere", cum sunt Statele Unite ale Americii, unde protestantismul fondator este solidar cu un ethos democratic.

În Europa, ramurile creştinismului au fost, în moduri diferite „oponenţi", „victime", şi totodată „vectori" ai modernităţii. De asemenea, ramurile creştinismului din Europa sunt vecini vechi (în conflict, în reciprocă influenţă sau dialog) cu celelalte monoteisme.

Cu alte cuvinte, religiile monoteiste din Europa au o memorie comună care trebuie cercetată critic, actualizată şi valorificată. Trebuie să se ţină seama şi de situarea diferită a acestor religii, faţă de modernitate şi în modernitate.

Pe de altă parte, în faza ei matură, societatea modernă însăşi a făcut pasul de la ostilitate programatică faţă de religie la acceptarea ei, iar apoi la respectul faţă de religie în spaţiul public.

În ultimii ani, datorită nu numai violenţei fundamentalismelor religioase, dar şi studiului societăţilor incluse de proiectul european, locul religiei într-o societate secularizată este reconsiderat.

Creşte numărul oamenilor de ştiinţă care recunosc că e infirmată „ipoteza declinului religiei" a „ieşirii din religie". Un text recent al lui Clifford Geertz (preluat de Le Monde, 4 iunie 2006), purta titlul ***Religia: un subiect de viitor.*** Asemenea antropologului american, s-ar putea spune că, pentru cercetătorii în ştiinţele religiei şi pentru gânditorii construcţiei europene, „cântarea ori construirea sensului" pe baza reperelor religioase redevine o chestiune cu sens, de studiat pentru numeroase grupuri şi indivizi din lumea actuală.

Intelectuali cunoscuţi în ce priveşte opţiunea lor pentru raţionalism şi secularizare intră în dialog cu intelectuali creştini pentru a reflecta împreună asupra unui proiect de societate care se vrea liberă de orice ideologie „totalitară", inclusiv de cea a secularismului.

S-a vorbit despre o „societate postsecularã"[347] caracterizată prin „laicitate ospitalieră". Laicitate nu numai în sensul că bisericile sunt separate de stat, ci şi în sensul că secularismul nu se mai concepe nici el ca o (pseudo)religie, că atât religiile, cât şi secularismul acceptă că nu mai au monopol asupra interpretării.

„Ospitalieră" în sensul că, dincolo de respect, reprezentanţilor religioşi le este recunoscut dreptul de principiu de a contribui la gândirea problemelor publice şi la transformarea mentalităţilor.

Plurală ca mentalitate (nereligioasă, religioasă) în proiect, o asemenea societate a devenit deja plurală religios prin globalizare. În ceea ce priveşte pe diferiţi exponenţi religioşi (instituţii, teologi ori gânditori laici), a-l accepta colegial pe celălalt, de altă credinţă, este (ar fi) o bună dovadă de comportament democratic, de mişcare firească într-o societate plurală.

Dar ***dialogul între religii*** şi elaborarea lui intelectuală nu sunt doar probleme de convivialitate umană, de gust pentru democraţie, de adaptare la o societate plurală. ***Dialogul colegial al religiilor*** şi elaborarea lui intelectuală se leagă strâns de nucleul metafizic al religiei, de infinitatea şi universalitatea ţintei spre care toate religiile tind.

Tematizarea diversităţii religioase este considerată de mulţi teologi drept ***provocarea de vârf adresată de secolul al XXI-lea*** gândirii creştine şi religioase în general.

---

[347] la 16 ian. 2004 are loc dialogul între (pe atunci cardinalul) Joseph Ratzinger (la Academia Catolică a Bavariei) şi filosoful Jürgen Habermas

Iar această diversitate a ajuns să fie judecată nu numai ca una de faco, ci şi ca una de jure, de pus în relaţie cu infinitatea şi bogăţia interioară a lui Dumnezeu, cu aspectul lui cel mai înalt.

Definitoriu pentru această ***teologie a dialogului între religii*** este faptul că mizează pe fidelitatea intensificată faţă de propria credinţă, în scopul depăşirii a ceea ce, în ea însăşi, este limitare, particularism, barieră pentru universalitate.

Puse, de mondializare, în faţa diversităţii lor, religiile sunt testate în fibra lor cea mai adâncă. Le e pusă la încercare aptitudinea pentru Universalul viu care le instituie.[348]

Un dialog între religii condus cu conştiinţa colegialităţii sau ***a convergenţei lor*** ar putea duce la atenuarea tensiunilor între grupurile religioase şi la creşterea opoziţiei faţă de violenţa religioasă chiar în comunităţile ei de origine. În felul acesta ar fi contracarat ceea ce opinia seculară priveşte, cu îngrijorare, ca pe o ***ceartă a religiilor*** de care spaţiul public trebuie ferit.

Din ianuarie 2007 România va face parte dintr-o societate mult mai accentuat pluralã (cultural, etnic, religios) decât aceea cu care am fost obişnuiţi. Putem spera, aşadar, la beneficii reciproce în ceea ce priveşte dialogul.

Pe de o parte, UE va avea de integrat o ţară în care spaţiul public nu este unul neospitalier faţă de religie. Din motive variate – care au nevoie de o discernere critică – a aduce teme religioase în spaţiul public nu este în România un lucru exotic, bizar, de neprimit. Putem spera, prin urmare, că reflecţia asupra rolului public al religiei se va adânci şi îmbogăţi. Pe de altă parte, reprezentanţii Ortodoxiei vor fi puşi în situaţia de a (re)gândi raportul cu celelalte religii, de a-şi primeni, mai larg, tradiţionalismul.

Creştinismul răsăritean va fi îndemnat să participe la o societate a dezbaterii, a autointerogaţiei critice, la o „trăire creatoare a credinţei”[349].

Biserica Ortodoxă Română şi Noua Europă

Integrarea României în supra-statul Uniunea europeană va influenţa major toate domeniile vieţii şi activităţii poporului nostru. Evident, şi viaţa religioasă din România va fi supusă diferitelor influenţe şi presiuni venite din spaţiul european. În acest context, este necesară o înnoire a BOR, în sensul întoarcerii la Tradiţie, la Scrierile Sfinţilor Părinţi, la canoanele Sinoadelor Ecumenice, într-un cuvânt adevărul evanghelic.

---

[348] André Scrima (profesor şi monah ortodox), Antroplogie apofatică., Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 95.
[349] *Ibidem*, p. 121.

Pe de altă parte, trebuie să cunoaştem bine lumea în care intrăm, pentru ca Biserica Ortodoxă Română să identifice cel mai potrivit discurs şi cel mai eficient mod de manifestare, aşa încât să rămâne pe o poziție de influență atât în statul român cât şi în supra-statul UE. În anul 2006, Biserica a trebui să rezolve probleme complexe. O reformă în sensul creştin-ortodox al cuvântului este absolut necesară în Biserică. Întoarcerea la buna-măsură a canoanelor Sinoadelor Ecumenice, relansarea catehizării poporului al cărui suflet este afectat de superstiții ori de o falsă şi politeistă înțelegere a creştinismului în dauna trăirii profunde a dogmelor Bisericii, rescrierea strategiei misionare a Bisericii pornind de la faptul că societatea românească este o societate de tip urban şi nu de tip rural, realitate care solicită din partea preoților metode de misiune total diferite decât cele arhaice – tributare unei viziuni romantice şi false despre aşa-zisul sat românesc tradițional –, renunțarea la mentalitatea bizantino-fanariotă care macină moralitatea ierarhiei preoțeşti, clarificarea relațiilor financiare cu Statul şi disciplinarea administrării propriilor resurse de la nivelul parohiilor, trecerea de la asistența socială realizată prin proiecte naționale ori regionale la filantropia, iubirea de om practicată simplu, dar eficient în parohie, dezvoltarea unui corp specializat de manageri care să administreze corespunzător şi să înmulțească averea Bisericii, în condițiile economiei de piață, crearea unei structuri mass-media naționale deținută de Biserică şi definirea clară a reperelor teologice şi ştiințifice ale activității comunității oamenilor de ştiință creştini, comunitate încă firavă şi lipsită, cu notabile excepții, de continuitate în cercetare şi de curajul afirmării tezelor ştiințifice creştine, precum creaționismul în fața ştiinței atee, acestea şi multe altele sunt problemele ce ar fi necesar să se regăsească pe agenda de lucru a Sinodului Bisericii noastre.

Alternativa la o astfel de reformă nu poate fi decât „*împietrirea Bisericii într-o frumoasă dar lipsită de viață ipostază de monument închinat unui trecut glorios şi asumarea unei ineficiențe falimentare în administrația bisericească*”[350] şi mai ales în activitatea misionară şi filantropică la care slujitorii bisericii sunt chemați de Mântuitorul Iisus Hristos.

Creştinii români la momentul redefinirii

Integrarea României în structurile Uniunii Europene va determina o schimbare radicală a conținutului sentimentelor de loialitate împărtăşite de români față de stat. Statul român va ceda o mare parte din atributele

[350] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura MMB, Iaşi, 1995, p. 172.

suveranității sale către supra-statul UE. În acest context, românii „vor fi obligați să învețe că „sunt român" contează doar în măsura în care poți fi capabil să rosteşti „sunt european" şi mai ales să-ți asumi consecințele unei astfel de rostiri."[351] Sentimentalismul ateu, fals eroic cu care regimul comunist ne-a otrăvit sufletele împiedicându-ne să avem o cunoaştere corectă şi o gândire echilibrată despre istoria noastră şi a statului român va eşua în fața realităților dure ale UE. Vom reuşi să ne păstrăm sufletul doar prin loialitate în credința în Dumnezeu şi în Biserica Sa, dovedind încă o dată că noi ne-am format ca popor în acelaşi timp cu naşterea noastră ca creştini. În cuprinsul noii Europe a spune „sunt român" va avea o însemnătate mai mică decât a mărturisi „sunt creştin ortodox".

Păstrând în sufletele noastre Sfânta Scriptură şi fără a uita că există o logică a Apocalipsei în mersul umanității, vom reuşi să înțelegem că cetățenia lumească şi apartenența la un popor în această lume trecătoare nu reprezintă decât trepte ale scării către dobândirea „cetățeniei Împărăției Cerurilor".

În prezent avem o Europă măcinată de ateism, sincretism, gnosticism, secte şi alte rătăciri, o Europă bolnavă sufleteşte.

Propovăduirea creştinismului ortodox reprezintă misiunea la care românii sunt chemați în secolul XXI.

Grecii ortodocşi au fost la un pas de a eşua în aceste demers datorită naționalismului ortodox şi încă nu acceptă să privească cu iubire la ereticii vest-europeni.

Bulgarii ortodocşi abia îşi refac unitatea Bisericii.

Sârbii ortodocşi sunt împietriți în naționalism.

Ucrainenii ortodocşi sunt divizați între naționalismul ortodoxiei ucrainene şi imperialismul ortodoxiei ruse.

Comunitățile ortodoxe din țările Europei de Vest abia redescoperă marile daruri ale Ortodoxiei.

Noi, românii, avem şansa de a fi popor latin şi acest fapt ne înrudeşte prin sânge cu majoritatea popoarelor Noii Europe şi, în acelaşi timp, avem binecuvântarea să fim creştini ortodocşi. Dumnezeu a rânduit cu un scop anume ca un singur popor latin din Europa să rămână în dreapta credință şi să nu cadă în erezie.

Fiind latini, nu ne este străină mentalitatea europeană.

Fiind ortodocşi, ne sunt proprii dragostea de Dumnezeu şi de oameni, bunătatea, răbdarea şi toate celelalte calități dovedite de sfinții credinței noastre. Însăşi istoria noastră aduce mărturie despre realitatea acestei afirmații.

---

[351] Georgios Mantsaridis, *Globalizare şi universalitate. Himeră şi adevăr*, Trad. De Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, Bucureşti, 2002, p. 14.

Secolul XXI nu va mai fi pentru români un secol al vitejiei demonstrate prin lupte eroice pentru apărarea fiinţei neamului şi desăvârşirea unităţii naţionale. Eroismul grandios va fi înlocuit de smerenia creştină, de anonima facere de bine în folosul străinului, bolnavului, săracului, de post şi rugăciune, de trăirea Sfintelor Taine ale Bisericii, de mărturisirea permanentă a credinţei noastre în faţa sufletelor rătăcite ale popoarelor Europei.

Vom înţelege, aşadar, că „*Iisus Hristos nu este proprietatea vreunei Biserici naţionale, ci este simplu şi deopotrivă mai presus de înţelegerea noastră, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, Fiul lui Dumnezeu şi Mântuitorul nostru*."[352]

Bisericile ortodoxe formează „*o unitate prin împărtăşirea aceluiaşi tezaur dogmatic, liturgic şi canonic, prin mărturisirea aceluiaşi Adevăr unic*."[353] Aici, UE are de învăţat de la Biserica Ortodoxă. Căci trebuie să depăşească stadiul de federaţie bazată pe principii economice şi monetare şi să-şi constituie un corpus de valori comune şi identitare care să reprezinte fundamentul spiritual al uniunii. Doar atunci se va putea spune că Europa începe să capete un contur, o fizionomie, un „suflet" legitim.

Principiul subsidiarităţii – fundamental pentru raportarea Bisericii la Stat, este indispensabil şi în interiorul UE. Căci doar astfel, deciziile luate la nivel politic sunt eficiente la nivelul celor pe care îi interesează direct, adică Bisericile şi comunităţile locale.

Biserica a apărat şi afirmat dintotdeauna persoana umană şi demnitatea sa. Creştinul este „persoana în comunitate"[354], nu este un simplu individ sau un număr. Respectul cuvenit persoanei umane trebuie să fie fundamental, teoretic şi practic, în legislaţia europeană. Astfel, paradigma tehnologică va face ca ştiinţa să rătăcească iremediabil de la vocaţia sa şi să devină ameninţătoare pentru om, aşa cum adesea s-a şi manifestat.

Ori, la nivel teologic şi filozofic, valoarea persoanei umane este cel mai bine fundamentată în Ortodoxie. Iar Bisericile surori sunt tot mai receptive la icoana ortodoxă, care, de fapt, pune în lumină chipul luminat de har al Dumnezeu-Omului şi al omului îndumnezeit.

Până acum, Europa s-a întemeiat pe interese economice, financiare şi politice. A încercat, prin urmare, să satisfacă nevoile primare ale „omului european", dar tensiunile, conflictele şi crizele nu au dispărut. Faimoasa „piramidă a lui Maslow" ne arată că acesta este ***nivelul cel mai de jos*** al

---

[352] Diac. Drd. Gh. Sava, *Preoţia Mântuitorului Hristos – izvorul şi puterea Preoţiei sacramentale*, în **S.T**., nr. 5-6/1989, p. 48.
[353] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni*, în **Ortodoxia**, nr. 1/1956, p. 7.
[354] *Ibidem*, p. 8.

nevoilor umane, e drept, important, dar insuficient. Ar urma, apoi, ***nivelul secund***, cel intelectual, şi el necesar. Europa răspunde, chiar dacă imperfect acestui nivel inclusiv prin circulaţia ideilor şi cu ajutorul mijloacelor de informare în masă. Are însă nevoie imperioasă să-şi creeze şi ***nivelul superior***, cel metafizic şi spiritual, care are misiunea fundamentală de a le legitima şi ilumina pe cele inferioare. Fără acesta, „prosopocentrismul" pe care îl propune creştinismul rămâne fără ecou, iar victima este însăşi persoana umană. Fără acesta omul se vede constrâns obedienţei faţă de o societate impersonală sau în opoziţie cu aceasta.

Omul european are nevoie „*de o personalitate proprie, de o identitate care să-l reflecte la adevărata ei valoare*[355]". Căci el creează Europa şi nu invers. Şi o creează pentru sine, pentru cei dragi şi pentru generaţiile ce vor urma. Trebuie să aibă un aport la unificarea familiei umane, căci creştinismul este religia unităţii, a fraternităţii şi iubirii în Hristos.

O Europă fără Hristos poate fi o iluzie, aşa cum a fost comunismul.

Comunitatea de credinţă a Bisericii este construită tocmai pe această respiraţie fundamentală între unicitatea persoanei şi etosul colectiv, între ceea ce suntem prin noi înşine şi ceea ce devenim prin ceilalţi, între imitatio Christi personală şi ***via Crucis*** parcursă, asemenea celei istorice, împreună cu ceilalţi.

Cu alte cuvinte, cum „*modelul comunitar creştin este dinamica intratrinitară*"[356], unitatea eclesială nu poate fi rezultatul renunţării la diferenţa specifică de dragul genului proxim, ci rodul punerii împreună a diferitelor charisme, legitime toate.

Unitatea nu este rezultatul alinierii în jos, sub nivelul identitar al fiecăruia în parte, într-un spaţiu lipsit de atribute, dincolo de bine şi de rău, ci al adunării sub aceeaşi cupolă, spre înalt, a modurilor diferite şi asumate ca atare de a fi şi de a lucra. Aici se vede cât de inspirat a fost Sfântul Apostol Pavel când definea unitatea în diversitate a Bisericii lui Hristos şi făcea apel la imaginea unităţii trupeşti, posibilă prin faptul că fiecare mădular este indispensabil şi are un rost aparte (Efeseni cap. V).

Această eclesiologie ne mai arată că, în esenţă, orice atentat la felul credinţei se răsfrânge în modul de trăire a acesteia (cf. mai ales Romani 12, 3-8). Nu există de aceea ispită mai mare în sânul comunităţii creştine decât ierarhizarea de tip piramidal, prin ignorarea charismelor intermediare, şi tendinţa stăpânirii trupului comunitar prin plasarea deasupra acestuia, prin contestarea identităţii lui plurale. Istoria ne arată că efectul acestei concepţii

---

[355] Pierre Manent*, O filosofie politică pentru cetăţean*, Trad. De Mona Antohi, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 47.

[356] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.,* p. 9.

piramidale şi arogante este sectarizarea, ieşirea din comuniune a unei părți care nu se mai simte dorită şi nici utilă.

Capacitatea Ortodoxiei de a-şi păstra o matrice identitară recognoscibilă, se datorează „profundei sale orientări eshatologice”[357]. Numai depăşind granițele văzute ale istoriei, Ortodoxia a putut zămisli diverse culturi regionale. Numai adâncind rădăcinile transcedentale ale culturii (pe care Pavel Florensky le identifica în cult), Ortodoxia nu a putut nega istoricitatea condiției umane.

Trecând proba verticală a catolicității, ortodoxia a rămas, pe orizontal, o provocare, pentru viitorul nostru global.

[357] Serafim, Rose, *Ortodoxia şi religia viitorului*, trad. Mihaela Grosu, Editura Cartea Moldovei, Chişinău, 1995, p. 83.

ASPECTE IDENTITARE ALE RELAȚIEI RELIGIE-SECURITATE

ACS. Drd. Mihai-Ştefan DINU

*La nivel global, mediul de securitate continuă să rămână puternic conflictual. Sursele conflictelor se află în domenii precum:**accesul la resurse, la mecanismele de distribuție a acestora şi la piețe,** cât şi în cel al **diferențelor identitare** de natură etnică, religioasă, culturală sau ideologică*[358]*.În această lume complexă, dinamică şi conflictuală, confruntarea principală se poartă între valori fundamental diferite, între democrație şi totalitarism, şi este determinată de agresiunea majoră a terorismului internațional de sorginte extremist- religioasă, structurat în rețele transfrontaliere, împotriva statelor democratice şi a forțelor politice raționale din statele angajate în procesul democratizării. Tendințele majore ce guvernează evoluțiile globale în epoca postbipolară creează îngrijorări justificate, generează noi provocări, oferă oportunități şi prezintă riscuri la adresa valorilor şi intereselor naționale.*

În contextul unei configurații complexe a scenei globale, regiuni întregi sunt afectate de stări de instabilitate şi conflict, de sărăcie şi frustrare care generează sau favorizează proliferarea noilor riscuri şi amenințări. Dintre acestea, unele pot avea un impact major asupra securității României (vezi figura 1). La nivel regional, în Europa centrală, de est şi de sud-est, persistă sau sporesc în intensitate stări de tensiune determinate de vechi dispute de natură etnică sau religioasă, teritoriale sau separatiste ori de contestare a frontierelor existente, precum şi de criminalitatea transfrontalieră.

---

[358] *STRATEGIA DE SECURITATE NAȚIONALĂ A ROMÂNIEI - România Europeană, România Euro-Atlantică: pentru o viață mai bună într-o țară democratică, mai sigură şi prosperă*-proiect, Bucureşti, 2006

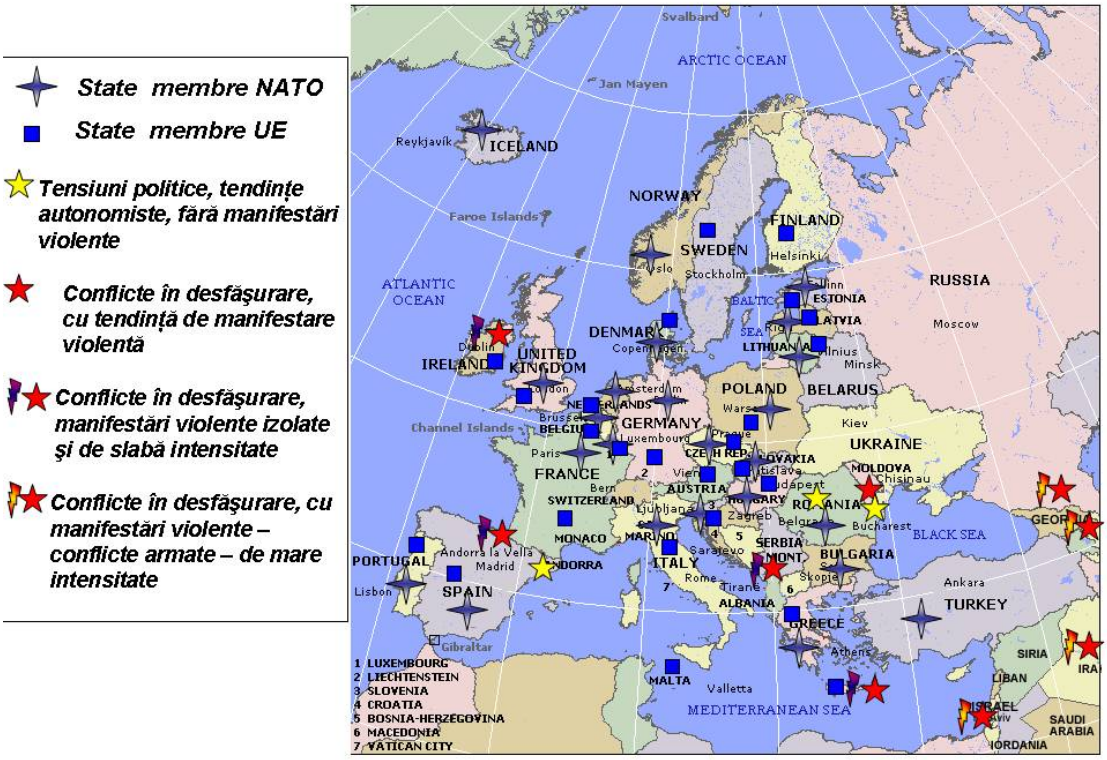

Figura 1. **Tensiuni şi conflicte în Europa**

Multe conflicte actuale au la bază credințe, cele mai multe rezultând din ciocnirea aspectelor religio-politice ale comunităților aflate în conflict şi asocierea lor cu politicile guvernamentale. Educarea aderenților în spiritul urii sau adversității față de tot ceea ce constituie „lumea exterioară", în cazul religiilor „militante", ce practică şi un „prozelitism agresiv", este un fapt real de necontestat.. Adepții acestor religii pot recurge relativ simplu la violența armată pentru a-şi atinge obiectivele politice, culturale şi economice, dar ordinea internă şi internațională trebuie să se raporteze la lege şi instituții, la aranjamente, negocieri, compromisuri, pe căi raționale.

Aparținând dimensiunii culturale a securității, factorii *religios şi etnic* capătă o importanță majoră în analiza de securitate, spațiul de manifestare al securității culturale situându-se la nivelul interrelaționării securității individuale cu securitatea națională (Fig.2), în sensul că indivizii sau grupurile substatale, în cazul nostru grupurile etnice sau religioase, pot deveni o problemă de securitate națională, comportamentul acestora degenerând spre acțiuni teroriste, separatiste, revoluționare etc.

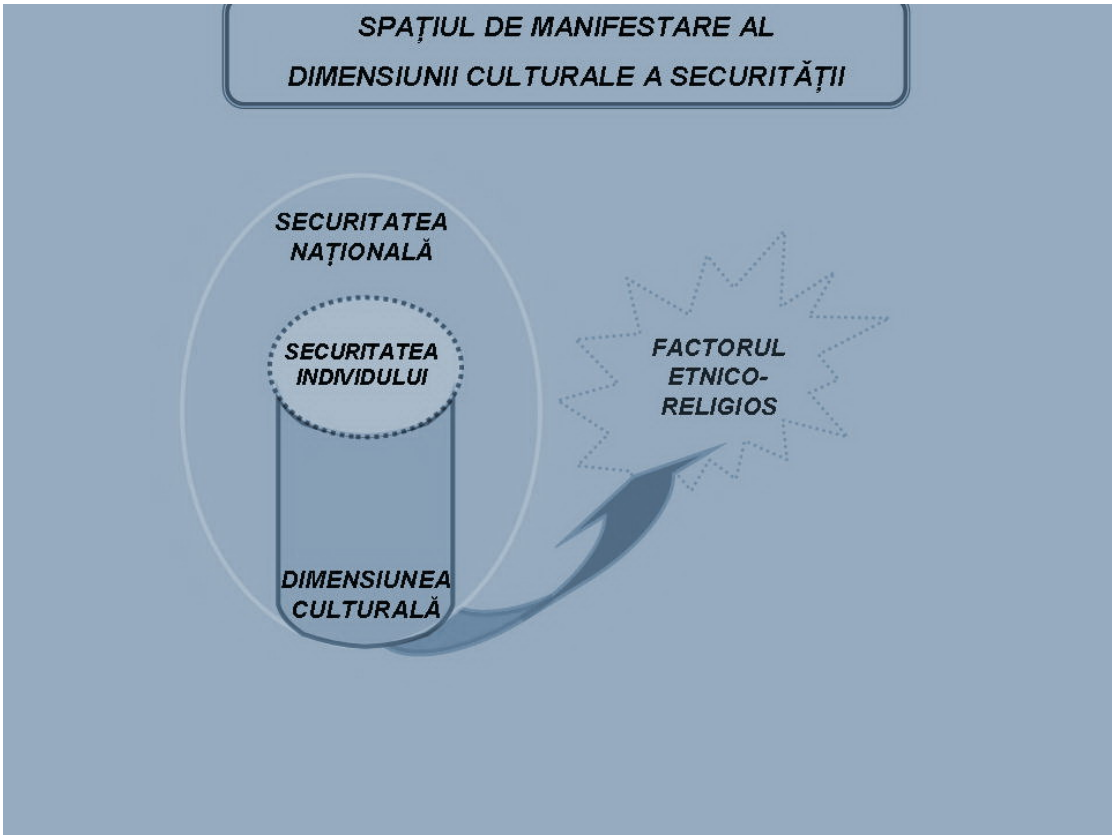

Figura 2. **Spațiul de manifestare al dimensiunii culturale a securității**

Secolul xxi va fi religios sau nu va fi deloc. Se repetă aproape obsesiv această formulă, ori de câte ori se discută despre religie. Ce înseamnă „religiosul" lui Malraux? Discutăm despre religie sau despre spiritualitate? Sau să privim religia drept un fenomen social integrat în dezvoltarea globală a societăților, a cărui influență puternică asupra societății este legată de conştiință şi convingeri umane fundamentale?

Cuvântului "religie" îi sunt asociate două etimologii latine: una este cea derivată din verbul „relegere" (a reveni în urmă prin lectură, cuvânt, gândire, a reculege), care sugerează legătura cu trecutul, cu o tradiție. Religia devine astfel aducerea aminte a unui trecut, actualizare permanentă a acestuia. Cealaltă etimologie provine din „religare" şi are sens de „a lega", „a fixa", aşa cum se întâmplă în multe regiuni ale lumii: religia uneşte, construieşte şi fundamentează liantul (coeziunea) social(ă). Coeziune socială care pe lângă componența religioasă dispune şi de aportul limbii, al tradiției istorice şi al ataşamentului de un anumit teritoriu. Rezultă de aici o cultură comună, modele şi norme de comportament unitare.

Din punct de vedere funcțional, religia poate fi considerată o forță pozitivă. Ea are funcții sociale relevante, existând în diferite forme în orice societate.

Religia asigură coeziunea socială, prin ansamblul de idei, valori şi norme necesar oamenilor pentru a-şi forma o identitate comună. Este liantul unui grup oferind un ansamblu de valori comune. Un exemplu elocvent este religia iudaică ce a permis evreilor, trăind separați în diferite regiuni şi culturi timp de secole, să-şi păstreze identitatea prin idei şi practici religioase comune.

Întrebările în legătură cu existența umană, scopul existenței umane, îşi găsesc răspunsuri în religie, emoțional oferind un sens în viață. Este de fapt şi singura „instituție" socială care încearcă să rezolve aceste probleme.

Religia poate avea funcția de control social pentru că, deseori normele societății au la bază idei religioase. Legile, cum sunt cele ce interzic crima şi furtul, capătă pe lângă forța legală şi o forță morală- sursa fiind în „Cele 10 porunci"- au legitimitate sacră. La fel, dreptul divin de exercitare a domniei la regi. În islam, legea (sharia) îşi găseşte sursa în Coran.

Religia oferă, totodată, sprijin afectiv şi psihologic, alinare, de care omul are nevoie pentru a supraviețui într-o lume complexă şi nesigură. Acest sprijin este util în perioadele de criză cum ar fi moartea unei persoane apropiate. Religia dă un scop morții şi oferă un ansamblu de practici rituale pentru doliu („priveghiul" la creştini, „şina" la evrei) care au rolul de a ameliora suferința celor rămaşi în viață.

Deşi nu există o definiție[359] universal acceptată a religiei, există organisme internaționale[360] care au încercat să furnizeze cel puțin câteva direcții ajutătoare în acest sens.

---

[359] Vom reproduce în continuare unele definiții ale religiei aşa cum apar ele în dicționare sau în viziunea unor autori şi teologi:

1. The Concise Oxford Dictionary- religia „este recunoaşterea de către om a unei puteri conducătoare supraomeneşti şi în special a unui Dumnezeu personal îndreptățit a i se da ascultare". Interpretarea strictă a acestei definiții ar avea însă ca şi concluzie nerecunoaşterea religiilor politeiste.

2. În „Webster's New World Dictionary" religia este definită ca „orice sistem specific de credințe şi închinare care implică adesea un anumit cod etic şi o filosofare". Punctul slab al acestei definiții este acela că exclude religiile care nu practică închinarea dar surprinde corect două componente importante ale religiei: (1) credința şi închinarea într-o/la o zeitate sau zeități; (2) comportamentul etic față de alte persoane. Aceste componente sunt surprinse şi în Matei 22:36-39 *„36. Învățătorule, care este marea poruncă în Lege?/37.Iar El i-a răspuns:* ***Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din tot cugetul tău./***

Astfel, în articolul 1A (2) al Convenției din 1951 sau al Protocolului din 1967 privind Statutul refugiaților se iau în considerare trei aspecte de bază în ceea ce privește religia. Aceste aspecte sunt legate de trei accepțiuni ale religiei:

1. *religia ca şi credință* (aici poate fi inclus şi ateismul)
2. *religia ca identitate*
3. *religia ca mod de viață*

1. *Religia ca şi credință* include credințe teiste, non-teiste şi atee. Astfel, religia este privită ca un set de convingeri (valori) despre divinitate şi viața de apoi, cu aspecte legate în principal de destinul spiritual al omenirii.

2. *Religia ca şi identitate*. Din această perspectivă convingerile teologice au mai puțină greutate, primând, însă, apartenența la o comunitate ce împărtăşeşte credințe, ritualuri, etnicitate, naționalitate sau origini comune.

În acest caz trebuie acordată o atenție specială relațiilor pe care aceste grupuri le dezvoltă cu grupuri diferite pentru că, în mod frecvent, pot percepe învățăturile religioase ale "celorlalți" ca o amenințare la propria identitate.

3. *Religia ca mod de viață*. Din acest punct de vedere religia trebuie considerată aspectul vital prin care se face relația cu restul lumii.

În acest caz religia devine o marcă identitară, adeseori exteriorizată prin portul unor obiective vestimentare caracteristice, atitudine repulsivă vizavi de serviciul militar sau jurăminte legate de acesta, practici şi sărbători religioase specifice. Toate aceste semne exterioare particulare pot apărea deviante pentru cei care nu împărtăşesc

---

*38. Aceasta este marea şi întâia poruncă. /39. Iar a doua, asemenea acesteia: **Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți”**.(Noul Testament, versiune revizuită, redactată şi comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, ediția a doua revizuită şi îmbunătățită – Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – Bucureşti – 1995)*

Karl Marx: „Religia este suspinul individului suprimat, inima unei lumi fără inimă şi sufletul unor situații fără suflet. Este opiumul poporului".

Don Swenson definește religia în termeni de sacru: „Religia este experiența individuală şi socială a sacrului care este manifestat în mitologii, ritualuri, ethos şi integrat într-o comunitate sau organizație"(Don Swenson: „Society, Spirituality and the Sacred: A Social Scientific Introduction", Broadview Press – ianuarie 1999)

[360] Comentariul general adoptat de Comitetul Drepturilor omului, la articolul 40, paragraf 4, al ICCPR ; Undoc.CCPR/C21/Rev1/ADD4, 27 sept.1993, para.2 (adoptat la 20 iulie 1993).

aceeaşi religie, dar pentru membrii comunității, de cele mai multe ori, reprezintă nucleul doctrinar al religiei lor.

Etnia, limba, obiceiurile culturale, fiecare în parte sau în combinație, pot servi ca marcă a identității. Astfel, un grup poate considera că are autorizația divină, prin religie, să declare superioritatea limbii sau tradițiilor sale culturale în dauna altora.

Trebuie precizat, din start, ca nu există *religie* în general, ci religii concrete, determinate, manifestate într-un anumit timp istoric, într-un anume cadru spațial, socio-uman, diferit de la un popor la altul, de la o etnie la alta. Poate toacmai de aceea, este greu să dăm o definiție a religiei, aceasta având în evoluția sa istorică sensuri diferite, după faptele semnificative din viața societății. Religia poate însemna principii morale, rituri, dar şi modul de a gândi şi a trăi sacrul, propriu unui grup, conform identității sale culturale.

Identitatea culturală

"Cultura este expresia existenței omului între minte şi revelare, câtă vreme civilizația este expresia existenței între autoconservare, confort şi securitate[361].".

Prin natura sa, identitatea culturală nu este caracteristică condițiilor de evoluție globală actuală, în speță globalizării. Cultura tinde să fie fluidă, expresie a naturii umane, se înnoieşte, se rafinează, se îmbogăţeşte, dar întotdeauna se păstrează şi se transmite din generație în generație, identitatea culturală fiind, din acestă cauză, de multe ori cerută şi folosită în interesul național. Trebuie însă să precizăm aici faptul că naționalismul, ca sistem de credințe şi valori culturale, cunoaşte doar reizbucniri sub forme „machiate", religiile ca sisteme de cultură generând fenomene de revitalizare cu proporții impresionante şi neaşteptate.

Religia poate juca, din acest punct de vedere, două roluri: ca vehicul al politicii (vizibilă în state mahomedane şi în eforturile asertive față de prozelitism şi expansiune) şi ca nevoie a individului de a-şi defini identitatea.

Formarea identității religioase

Religia corespunde unei forme de identitate, cu un puternic impact în societate şi chiar în viața politică a unui stat sau regiuni, cu precădere în

[361] Lucian Blaga, Trilogia Culturii, Bucureşti, Ed. pentru Literatură Universală

contextul unui conflict cultural. Ce anume a dus la creşterea religiozității şi a conflictelor religioase în multe țări?

Folosim aici termenul religie în două sensuri înrudite, dar distincte. Primul se referă la instituții, oficialități religioase, ca şi la grupuri sociale şi mişcări al căror scop este de a se exprima în problemele ce privesc religia; cel de-al doilea, cel spiritual (religia oferă modele de comportament social şi individual). În ultimă accepțiune, religia are mai mult de a face cu ideea de transcendență, de sacru, limbaje şi practici care organizează lumea în termeni ce reprezintă sacrul.

Dacă luăm în calcul ultimele decenii, putem observa cu uşurință o creştere a influenței religiei asupra politicii în multe regiuni de pe glob. Convingerea conform căreia dezvoltarea şi răspândirea urbanizării, educației dezvoltării economice, a gândirii ştiințifice şi mobilității sociale ar diminua poziția socio-politică a religiei nu a fost valabilă.

Prăbuşirea ideologiei comuniste în societățile industriale din Europa şi din Asia Centrală a favorizat renaşterea mişcărilor religioase. Spațiul sacru ocupat decenii de-a rândul de Liderul Suprem şi de Partidul-Stat tinde să fie cucerit, mai cu seamă în Asia Centrală, de Allah. Şi în statele europene postcomuniste, bisericile dominante şi sectele caută să „decupeze" spații importante din Sacru.

Credințele religioase pot lua forme politice, prin sprijinul puternic pe care îl aduc etnicității şi prin asocierea lor cu valori transcendentale, prin care societatea ar căpăta o direcție, coeziune, virtute şi stabilitate. Folosirea valorilor religioase poate duce însă la manifestări cu caracter fundamentalist, la stabilirea unor strategii prin care credincioşii tind să-şi conserve identitatea ca grup sau popor, în fața unui real sau presupus atac al celor care aparent îi amenință. Uneori asemenea atitudini defensive se pot transforma în acțiuni politice ofensive care duc la alterarea mediului social, politic şi chiar a celui economic.

Trebuie subliniat, în analiza noastră, rolul foarte important pe care îl poate avea religia asupra stabilității statelor şi a relațiilor internaționale în ceea ce priveşte instituțiile, practica vieții politice, dar şi rolul Bisericii (şi aici includem, se înțelege, toate religiile, confesiunile, cultele religioase), pentru că, asemenea religiei, Bisericile pot deveni instrumente ale mişcărilor naționaliste, prin intermediul „bisericilor naționale" sau „bisericilor patriei", propagându-se politici revizioniste, deformându-se politica creştină, deturnându-i spiritul umanitar în organizații ecleziastice naționaliste cu caracter mesianic, şi prin naționalismul de dreapta şi stânga, care militează pentru apărarea „neamului", „a altarului sfânt al patriei", înfățişând o viziune sacralizată exclusivist-ortodoxă a Istoriei.

Religia se intersectează cu politica (mai ales cu cea naţionalistă) pe căi ce ţin de istoria particulară şi traiectoriile de dezvoltare a societăţilor individuale, fie ele tradiţionale sau moderne. În societatea tradiţională, relaţia dintre religie şi politică este una foarte apropiată. Puterea politică este sprijinită de credinţele şi practicile religioase, în timp ce treburile politice pătrund în interiorul sferei religioase. Alături de identitatea etnico-lingvistică şi culturală, identitatea religioasă continuă să definească astăzi popoarele, să le apropie sau să le dezbine. „Perspectivei unei lumi uniforme, guvernate de ideile abstracte ale raţionalismului – releva Ignacio Ramonet – naţionaliştii i-au opus nişte particularisme sacralizate: pământul, limba, religia, sângele. Naţionalismul iese la iveală cu furie de fiecare dată când ameninţă să se impună utopia unei societăţi universale şi perfecte. Comunismul internaţionalist era una din aceste utopii, aşa cum este acum cea a pieţei fără graniţe şi a universalismului economic, care impune pretutindeni aceleaşi norme de producţie şi acelaşi stil de viaţă”[362].

Este cunoscut faptul că nucleul identitar al fiecăreia din cele trei religii monoteiste a fost format în contextul controverselor cu alte comunităţi politico-religioase. Această orientare spre opoziţie poate avea aspecte negative prin predispoziţia către conflicte religioase. Aceste modele de formare a identităţii conduc către câteva trăsături care fac greu de controlat conflictele religioase:

✓ tendinţa de a „privi” în istorie, văzând conflicte actuale ca similare sau ca extensie a unei lupte ce aparţine „istoriei sacre”;

✓ folosirea frecventă a modelelor sau contextelor biblice pentru a descrie conflicte actuale;

✓ resentimentele apărute în legătură cu realizările religioase şi politice ale unui grup pot genera temeri legate de persecuţiile îndurate în fazele iniţiale, când comunitatea de credincioşi era în formare;

✓ din cauza scopului singular al religiilor monoteiste, e dificil ca acestea să coexiste fără ca una dintre ele să nu se impună sau să-şi pretindă superioritatea;

✓ acţiunile agresive împotriva „celorlalţi” sunt mult mai uşor de realizat, pentru că fazele iniţiale ale fiecărei comunităţi religioase au abundat în situaţii conflictuale;

✓ pentru fiecare grup, supravieţuirea şi mărturisirea credinţei sunt fundamentate pe ideea de sacrificiu şi suferinţă (Exilul / Holocaustul - evrei, persecuţie / crucificare – creştini, Micul Jihad / Marele Jihad – musulmani);

✓ Credinţa fiecărei religii este fundamentată pe loialitatea alternativă pentru oricare dintre structurile politice sub care trăiesc. Această

[362] Ignacio RAMONET, **Geopolitica haosului**, Bucureşti, Editura Doina, 1998, p. 97.

loialitate alternativă apare frecvent în prim-plan, în încercarea de a forma un stat religios: o republică islamică, un Israel iudaic, o Europă creştină, o uniune eurasiatică slav – ortodoxă etc.

Aşadar, atât religia cât şi etnia sunt direct relaționate aspectelor identitare. Dintotdeauna omenirea s-a grupat după diferite tipuri de identitate, fiind tentată, odată cu dezvoltatea societății, să adere la o gamă identitară variată, de la afilieri etnice sau religioase la cele familiale. Astfel trebuie făcută o primă distincție, între aceste forme de identitate. Vom distinge, în acest mod, între forme de identitate moştenită şi forme de identitate acumulată.

Identitatea moştenită cuprinde elemente relaționate prin naştere, legături de familie, pământ de baştină, elemente privite în general drept aspecte intrinseci ale identității. Datorită legăturilor create prin naştere putem afirma că etnia este o formă moştenită de identitate, relaționată aspectelor de limbă şi loc de naştere, aspecte ce au într-o mare măsură un caracter ineluctabil.

Identitatea acumulată, pe de altă parte este un aspect relaționat, în general, factorului comunitar, apartenenței la anumite organizații. Poate fi vorba de organizații religioase, politice, educaționale etc. În toate aceste cazuri, este vorba de o formă adoptată, construită progresiv, de identitate. Construirea acestei forme de identitate se poate dovedi deseori o provocare, din moment ce poate îngloba formele moştenite de identitate.

Religia poate fi la fel de bine considerată o formă moştenită de identitate, dar şi una acumulată. Datorită caracterului lor universal, creştinătatea şi comunitatea islamică umma pot fi considerate ca generatoare ale unei identități acumulate, exceptând cazurile în care convertirea populațiilor a avut loc prin suprapunerea peste credințe locale ”pagane” care sunt expresia unor identități locale puternic afirmate.

Aşa cum afirmam ceva mai devreme, tendința indivizilor de a se coaliza în jurul diverselor forme de identitate este frecventă de-a lungul istoriei. Totuşi, evoluția conştiinței etnice, procesele de formare a identităților naționale, crearea statelor-națiune pe baza identităților naționale şi dezvoltarea unei ordini internaționale pe baza statului –națiune suveran, ca actor major în arena globală, a dus la dezvoltarea unei dinamici specifice.

Stimulată de experiența revoluției franceze şi de dominația imperială în Europa, susținută de interesele burgheziei din secolul al XIX-lea, preocupată de identificarea rădăcinilor identitare şi de noile teorii ştiințifice legate de rase, era normal ca grupurile sau comunitățile etnice să fie privite ca unități naturale, legitime ale statului –națiune. Prin urmare, conceptul de

etnic se politizează (căpătând forma naționalismului), dezvoltându-se, totodată, conceptul de cetățenie, ca tip convergent al formelor de identitate menționate anterior.

Europa devine terenul unei adevărate curse pentru legitimitate în secolele XIX şi XX, cursă dusă între istoricele state multietnice şi grupurile etnice apărute ca urmare a conştientizării politice dar neavând un teritoriu propriu. Căderea Imperiului Otoman, unirea statelor mici în state-națiune pe criterii evident etnice (aşa cum a fost cazul Italiei şi Germaniei), fragmentarea Imperiului Austro-Ungar, sunt rezultate ale acestui proces. Prăbuşirea Uniunii Sovietice poate fi considerată drept un punct culminant întârziat al acestei evoluții istorice inițiate la începutul secolului XX, iar cazul Iugoslaviei şi Cehoslovaciei urmări fireşti ale acestui "cutremur" etnico-național. Unele state multinaționale şi multietnice, dar dispunând de o coerență teritorială şi o experiență solidă ca state (Spania, Marea Britanie) au supraviețuit acestor "cutremure". Aspectele s-au acutizat însă, ocazional, odată cu afirmarea zgomotoasă a unor curente ce susțineau construcții pe care le-am putea numi de tip "super-etnic" ce doreau să înglobeze un număr deloc redus de state-națiune şigrupuri etnice locale sub titulaturi gen "pan-slavism" sau "pan-germanism"[363].

Legat de aspectul religios şi cum a relaționat acesta cu dinamica acestor noi forțe, în special cu dezvoltarea conştiinței etnice şi politicile naționale, trebuie menționat că fenomenul religios a înregistrat o retragere în fața forței dezintegratoare a naționalismului etnic. Procesul a fost favorizat şi de retragerea din fața proceselor politice seculare, către planuri locale sau regionale, unde de multe ori a servit ca marcă a etniei în diverse conflicte etnice. Au existat astfel de situații în istoria recentă a omenirii, când relația dintre etnic şi religios a fost atât de inextricabilă, încât cuvintele psalmistului biblic păreau actuale: "Caci toti dumnezeii popoarelor sunt niste idoli, dar Domnul a facut cerurile" (Ps. 96:5).

Evidența este mult mai complexă în zone în care o expeiență istorică şi o religie comune au adus oamenii mai aproape, tensiunile etnice persistând, totuşi. Este cazul dintre vorbitorii de flamandă şi cei de franceză din Belgia, al slavilor de sud vorbitori de sârbo-croată (un caz clasic în care afilierea religioasă, ca marcă a experiențelor istorice diferite, ocazional antagonice, s-a constituit într-o caracteristică de identitate moştenită[364]).

Evident, exemplele relației dintre etnie şi religie sunt numeroase, dar, ca regulă comună în cazul în care etnicul şi religia sunt relaționate, ele se

[363] Alfred Cobban, The Nation State and National Self-Determination, London, Collins, 1969, p.93

[364] Tony Barber, "What makes the Serbs the way they are", Independent on Sunday, 9 May 1993, p.10.

pot influența reciproc într-o măsură extrem de semnificativă. O astfel de influență poate pune în pericol valorile religioase universale. Atunci când în interiorul unui stat există puternice legături etnice şi religioase, în cazul unei amenințări la adresa identității sale (manifestări ale imperialismului, comunismului sau chiar ale unei piețe libere, necentralizate), religia poate fortifica națiunea asumându-şi rol de adăpost sau apărător.

Identitatea etnică a grupurilor aflate în afara națiunii mamă, deci şi în afara teritoriului de proveniență originară, depinde în mod major de contactele continue şi frecvente cu patria mamă. Dar, în timp, e posibil ca din cauza distanțelor mari, vechile afiliații culturale, de familie, culturale, să sufere o atrofiere semnificativă (aşa cum se întâmplă în momentul actual în țări occidentale precum Marea Britanie, Franța şi Germania[365]). Astfel realitatea va fi din ce în ce mai puțin reflectată de către identități etnico-culturale diferite în aceste spații, pe măsură ce procese de asimilare sau integrare au loc, iar tendința economiei contemporane de a încuraja dispersia comunităților tradiționale va accelera acest fenomen[366].

Altfel spus, ceea ce poate fi considerată şi concluzia principală, trebuie avut în vedere faptul că diferențele entice între diferite grupuri (aşa cum sunt reflectate de limbă, cultură şi experiența istorică) vor deveni mai puțin semnificative, în timp ce distincțiile religioase vor rămâne intacte, ceea ce ne îndeamnă la o cercetare susținută a acestor aspecte.

[365] vezi de acelaşi autor *„Direcții inițiale de abordare a cercetării privind influențele religiilor asupra securității ăn contextul extinderii Uniunii Europene”*, în volumul Implicații ale religiilor asupra securității în contextul extinderii UE”, Ed. UNAp, Bucureşti, 2006, p. 104.

[366] Vaughan Robinson, "Boom and Gloom: The Success and Failure of South Asians in Britain", in Colin Clarke, Ceri Peach & Steven Vertovec, South Asians Overseas: Migration and Ethnicity, Cambridge Univ. Press, 1990, pp.275-94.

DOCTRINE ABERANTE ŞI COMPORTAMENTE DEVIANTE STUDIU DE CAZ: SATANISMUL

Student Mihail DIN

După anul 1989, în România, ca şi in alte ţări din centrul şi estul Europei, fenomenul religios a cunoscut o mare amploare în ansamblul său şi acelaşi timp s-a şi diversificat. Astfel, foarte rapid, a apărut o nouă « ofertă » religioasă, abundentă şi uneori chiar violentă, mai ales pe fondul unei stări generale de criză spirituală şi vid religios, după aproape 50 de ani de educaţie atee.

Creşterea numărului sectelor, curentelor şi noilor mişcări religioase şi para-religioase este astăzi o realitate evidentă. După cum se exprimă un teolog contemporan francez, suntem martorii unei "goane" permanente şi uneori fără final după noi spiritualităţi şi pseudo-spiritualităţi, dintre care unele foarte bizare pentru mentalitatea omului de rând. Mass-media ne oferă frecvent evenimente şocante unele de un tragism inimaginabil pe aceasta temă. De multe ori, unele dintre acestea vor să se motiveze prin încercarea de a evada din cotidian, din ceea ce noi numim real si normal. Nu puţini, asociază normalul lumii în care trăiesc, monotoniei, căutând experienţe noi în convingerea că astfel vor fi împliniţi spiritual. Avalanşa crescândă a tot felul de idei neo-gnostice şi a unor practici care încearcă să-l excludă pe Dumnezeu din viaţa omenirii, mergându-se chiar până la întronarea lui Lucifer în locul Acestuia, ne duce cu gândul la cele scrise de Sfântul Irineu de Lyon în secolul al III-lea în celebrul său tratat *Adversus Haeresis*.[367]

În contextul lumii de astăzi, orice loc de munca, orice sector de activitate creează o psihologie aparte în funcţie de preocupările indivizilor, de scopul lor sau de rezultatele lor. De asemenea în comunităţi, grupările religioase, sectele caută să-şi formeze o psihologie aparte, specifică, care, dusă la extreme, degenerează, se izolează şi în final se confundă cu

[367] Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu, *Explozia religioasă şi pseudoreligioasă. Satanismul în Romania:organizare şi ritualuri* , în « Biserica şi problemele vremii », nr. 3, Iasi, 1998 ; Idem, « Satanismul-o expresie a violenţei împotriva lui Dumnezeu », în *Violenţa în numele lui Dumnezeu- un răspuns creştin*, Alba Iulia 2002, p. 111-155

creatorii ei. Pericolul este imminent, deoarece fiecare grup se divide având pretenția originalității, înlocuind colaborarea şi dialogul cu fanatismul, buna înțelegere cu violența şi obscurantismul. În acest caz se ajunge la paroxism, la o psihoză periculoasă atât societății în mijlocul căreia se află cât şi indivizilor ca atare, membrii ai grupului.[368] O astfel de psihoză care duce la un comportament deviant şi periculos pentru societate o găsim în cadrul grupării neopăgâne, cunoscută sub denumirea de Satanism.

SCURTA PRIVIRE ASUPRA PERSONALITATII LUI ANTON LA VEY

Înainte de a vorbi despre doctrina satanistă , este necesar sa facem câteva scurte precizări istorice despre întemeietorul doctrinei sataniste Anton Szandor LaVey (1930-1997). La Vey s-a născut în Chicago în 1930, dar curând părinții săi s-au mutat în California, oraş ce avea să fie destul de provocator şi influențabil pentru copilul sensibil ce avea sa fie numit mai târziu "Black Pope". De la bunica sa ce provenea din estul Europei a învățat despre superstiții, ajungând să fie fascinat de "literatura neagră" gen Dracula, Frankestain. Mai târziu, adolescentul LaVey, avea să devină avid de literatură horror a lui Clark Ashton Smith, Robert Barbour Johson sau George Hass, şi va începe să studieze cărți de cunoştințe oculte aplicate gen Dr. William W. Coock, *Practical Lessons in Hypnotism*-adică Lecții practice de hipnoză.

După mai multe peripluri ca muzician (cânta la orgă), angajat al circului, « investigator psihic » în cadrul unui departament de poliție, în ultima perioadă a vieții a lucrat ca fotograf oficial al serviciului de poliție din San Francisco. Viața sa este curioasă şi plină de manifestări psiho-maldive, dar cu toate acestea religia înființată de el a supraviețuit şi după moartea sa (1997), continuând să atragă noi membri prin intermediul scrierilor sale.[369]

---

[368] Diacon Prof. Dr. Petre I David, *Psihologia sectelor şi grupărilor anarhice*, în « Glasul Bisericii »,Anul XLVI, nr .4/1987, p. 27. A se vedea şi Asist. Dr. Radu Petre Mureşan, « Statele şi fenomenul Noilor Mişcări Religioase », în teză de doctorat : *Atitudinea Bisericilor Europene față de prozelitismul advent. Impactul în societatea contemporană,* Bucureşti 2006, p. 273-306

[369] James R. Lewis, *SATANISM TODAY. An Encyclopedia of Religion, Folklore, and Popular Culture*, Santa Barbara, Calif. ; Oxford 2001, p. 146; Câteva din lucrările lui relevante pentru tema abordată: James R. Lewis, *Witchcraft today : an encyclopedia of Wiccan and neopagan traditions*, Santa Barbara, Calif. ; Oxford 1999; James R. Lewis, *The Astrology book : the encyclopedia of heavenly influences*, Canton, MI : Visible Ink, 2003; James R. Lewis and Jesper Aagaard Petersen, *Controversial new religions*, Oxford : Oxford University Press, 2005; James R. Lewis, *The encyclopedic sourcebook of New Age religions*, Amherst, N.Y. : Prometheus Books, 2004; ; James R. Lewis, *The*

DOCTRINA SATANISTĂ[370]

Anton Szandor LaVey (1930-1997)[371], este fondatorul « Bisericii Sataniste »[372], prima organizație de acest gen din timpurile moderne. Spre deosebire de alți fondatori de religii care-şi reclamă o inspirație divină, LaVey şi-a sintetizat doctrina satanistă din perspectiva propriei înțelegeri a omului sau mai bine zis a "animalului din om" şi din filozofia materialist-individualistă[373]. În ceea ce priveşte rolul sau ca fondator al curentului Satanist, el afirmă că dacă nu ar fi fost el întemeietor în mod sigur ar fi fost altcineva.[374]

Conținutul doctrinar al concepției lui LaVey este unul aproape nul, întrucât el nu depăşeşte pe acela al unor mai vechi parafrazări ateiste ale Bibliei, limitându-se la porunci de genul: "Nu ai voie să crezi în Dumnezeu, întrucât lumea e a mea şi voi considera credința ta ca un păcat".[375]

Întrebat de un reporter în ce constă sensul "filosofiei" sale, LaVey a răspuns că nu se consideră purtătorul unei înțelepciuni ci al unei "credințe" a cărei scop este manifestarea aspectelor obscure ale firii umane. În fiecare din noi sălăşluieşte Satana, iar sămânța sa ascunsă în om este atotputernică, având cea mai mare importantă pondere, iar omul trebuie să fie mândru de aceasta. Ea trebuie cultivată, fapt ce şi-l propune biserica noastră, spunea LaVey.[376]

LaVey şi-a început răspândirea filozofiei sale realizând un album muzical,- *The Satanic Mass*, Murgenstrumm,1968. Coperta acestui album şoca prin grafica ce prezenta « Sigiliul lui Baphomet »-un cap de țap aflat în interiorul unei pentagrame-, semn ce va deveni simbolul oficial al

---

Order of the Solar Temple : the temple of death, Aldershot, Hants, England, Burlington, VT : Ashgate, 2006

[370] Despre filozofia şi terminologia ocultă, vezi *Dictionaire des sciences ocultes*, vol.1, colecția "Nouvelle Encyclopédie Théologique ou nouvelle série de Dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse", publ. J.P. Migne, Paris Ed Atelliers Catholiques 1851 (53 t. en 52 vol., 1851-1859)

[371] Despre LaVey : *The Devil's Avenger: A Biography of Anton Szandor LaVey,* by Burton H. Wolfe, Pyramid Books, 1974; *The Secret Life Of A Satanist: The Authorized Biography of Anton LaVey,* by Blanche Barton, Feral House, 1990; *Popular Witchcraft: Straight from the Witch's Mouth,* by Jack Fritscher ; featuring Anton LaVey, University of Wisconsin Press : Popular Press, 2004.

[372] http://www.churchofsatan.com/

[373] Anton Szandor LaVey, *The Satanic Bible,* New York : Avon, 1969, 272 p.

[374]James R. Lewis, *SATANISM TODAY*..., p. 144

[375] http://www.sri.ro/biblioteca_art_satanism.html

[376] Diacon Prof. Dr. Petre I. David, *Invazia Sectelor*, vol. 2, Ed. Europolis, Constanța 1999, p. 324 vezi si Grigore George, *Slujitorii Diavolului*, Ed. Calin, 1994

sataniştilor[377]. LP-ul conţinea un ritual de botez şi parţi din « Biblia satanică », lucrare nepublicată încă la acea dată, pe muzica de Beethoven, Wagner şi Sousa. [378]

Opera sa cea mai cunoscută rămâne « Biblia Satanica » (The Satanic Bible), lucrare în care LaVey explică filozofia sa, filozofie de orientare anomică cu manifestări antisociale. Lucrarea este prefaţată de cele 9 porunci satanice şi are o împărţire după filosofia materialistă grecească: Focul-*Cartea lui Satan*; Aer-*Cartea lui Lucifer*; Pamant-*Cartea lui Beliar*; Apa-*Cartea lui Leviathan*.

Constient de lipsa totală de valoare teologică a "operei" sale, LaVey, nu a formulat pretenţia ca « Biblia Satanică » ar fi produsul vreunei "revelaţii", drept care şi-a asumat statutul de autor, acumulând o avere considerabilă din copyright-ul respectivei lucrări.

Lucrarea reeditată în 1989 sub o altă denumire, a fost însoţită de un manual "Ritualuri Sataniste" ce conţinea partea ritualică a doctrinei sataniste. Ritualurile au fost culese din tradiţia satanistă identificată de LaVey în diferitele culturi ale lumii. Cartea mai conţine şi precizări referitoare la căile şi semnificaţiile " citirii" şi "manipulării" minţii omeneşti. Au mai apărut şi două colecţii de eseuri –*Satan vă vorbeşte* şi *Jurnalul Diavolului* ce completează în final lucrarea iniţială (Biblia Satanică).[379]

Putem concluziona că : doctrina satanistă expusă în « Biblia Satanistă » şi în celelalte lucrări ce o însoţesc este o filozofie anomică ce se limitează în fond la negarea tuturor valorilor sociale şi religioase de la credinţa în Dumnezeu şi până la morala minimală.

RITUALURI ŞI PRACTICI SATANISTE

În general, sataniştii provin din rândul tinerilor, având vârste cuprinse între 14 şi 25 de ani. Cei mai mulţi sunt elevi si studenţi, numărul celorlalţi fiind foarte mic. În principiu nu se poate vorbi de un anumit mediu social predilect din care provin aceşti tineri, întrucât unii sunt din

---

[377] De aceste album s-a ocupat un mare specialist în criminologie Henry Taylor Fowkes Rhodes, *The Satanic Mass : a criminological study,* London : Jarrolds, 1968, 256 p.

[378] James R Lewis, *op.cit.* ,p. 146

[379] *Ibidem*, p. 147 ; James T. Richardson, Joel Best, David G. Bromley (editors), *The Satanism scare,* New York : A. de Gruyter, 1991; Anton Szandor LaVey*, The Compleat Witch, or, What to do When Virtue Fails*, Dodd, Mead, 1971; Idem, *The Satanic Witch*, Feral House, 1989; Idem, *The Devil's Notebook*, Feral House, 1992; Idem, *Satan Speaks!*, introduction by Blanche Barton, foreword by Marilyn Manson, Feral House, 1998.

familii de intelectuali sau cu posibilităţi materiale peste nivelul obişnuit al populaţiei, pe când alţii sunt din familii foarte sărace ţi dezorganizate.

Ritualurile presupun o iniţiere în care se rosteşte un jurământ de slujire a lui satan, de denigrare şi luptă împotriva lui Dumnezeu. Cinstirea lui satan se realizează, între altele, prin consum excesiv de alcool şi droguri, jertfirea unor animale, practicarea sexului în grup, invocarea spiritelor malefice mergând chiar până la suicid sau crimă, sacrificiul uman fiind forma supremă de cinstire şi slujire a lui satan.

După depunerea jurământului, un alt moment important îl reprezintă iniţierea în cadrul căreia un adept mai vechi îl tatuează pe novice cu anumite însemne specifice, ritualul se încheie prin sacrificiul unui animal, îndeosebi câine sau pisică. Făcând o incizie în pieptul animalului, iniţiaţii îi smulg inima şi o storc deasupra unei icoane a Sfintei Treimi rostind aşa-zisele ”rugăciuni” din « Biblia Satanică ». De asemenea tot în cadrul acestui ritual are loc lepădarea de Hristos şi urinarea pe cruce.

Novicele semnează ”un pact”, “pactul cu diavolul” ce presupune condiţii foarte precise:

-să fie scris cu propriul sânge

-să fie încheiat în prezenţa unui vrăjitor ca reprezentant al diavolului

-să se dezică de vechea credinţă

-novicii depun jurământ de ascultare şi supunere faţă de satan şi se obligă sa nu se mai întoarcă niciodată la vechea credinţă, să se subordoneze doar lui satan şi să frecventeze sabaturile sale pe cât de frecvent posibil.

-să promită că se va îngriji din toate puterile sale să-i aducă lui satan şi alţi slujitori

-să aducă ofrande, daruri lui satan în cadrul unui ceremonial festiv, cel putin odată pe lună, să jertfească un copil şi să-i aducă ofrandă sângele lui ce va servi ca hrana în nopţile cu lună plină vampirilor şi demonilor.[380]

Anton LaVey descrie în « Biblia » sa ceremonialul unei « Liturghii negre » în cadrul căruia trebuiesc folosite lumânări făcute din grăsime de copii nebotezaţi[381].

Un alt ritual îl constituie admonestarea sexuala a copiilor-pedofilia. Kenneth Lanning, [382]a cercetat ca agent FBI la FBI Academy in Virginia, cazurile de admonestare sexuală a copiilor încă din 1984. Studiind

[380] Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*. Ed Limes, 2002, p 295

[381] De obicei se foloseşte grăsime de copii avortaţi, avortonii fiind recuperati de multe ori din spitale.

[382] Kenneth Lanning, specialist în studiul aspectelor abuzurilor sexuale asupra copiilor în cadrul Universităţii de Ştiinţe Comportamentale din cadrul FBI Academy in Quantico, Virgonia.

comportamentele deviante ani de-a rândul, el atrage atenţia asupra ritualurilor sataniste în cadrul cărora se răpesc şi se violează copii. Potrivit unei statistici pe care el a elaborat-o în SUA din 200-300 de copii răpiţi pe an circa 147 sunt ucişi în cadrul unor ritualuri satanice după ce în prealabil sunt violaţi. [383]

Pentru a arăta influenţa satanismului asupra comportamentului uman vă prezint un caz aparte şi destul de sugestiv cazul " Monstrului din Charleroi ", Marc Dutroux, un bărbat de 39 de ani de profesie şomer din oraşul belgian Charleroi unde acesta era resident. În 1996 a fost arestat şi pus sub acuzaţie de răpire şi abuz sexual a 6 fetiţe din care 4 au fost găsite moarte. Nu numai detaliile şocante ale cazului, dar şi acţiunile stângace ale autorităţilor care au ignorat numeroase piste care ar fi dus la arestarea lui Dutroux mult mai devreme, s-au transformat într-un scandal naţional. Datorită stereotipiei ritualurilor de răpire, violuri şi crime săvârşite asupra tinerilor de către stanişti, legătura cu Dutroux era uşor de făcut. Poate şi datorită presiunii publice din timpul anchetei, poliţia a început sa-şi focalizeze atenţia investigaţiilor asupra « Institutului Abrasax », un colegiu de magie neagră dintr-o localitate din apropiere de oraşul Charleroi. Institutul este o organizaţie legal constituită în 1990 ce are ca scop să înveţe "vrăjitoria nocivă şi iniţierea în ritualurile satanice"[384].

ABRASAX este o divinitate cu origini obscure adesea invocate in vechile formule de vrăjitorie. În clădirea colegiului erau adăpostite o varietate de grupări neopăgâne şi două organizaţii sataniste: "Ordinul Luciferian de Iniţiere" şi "Biserica Belgiană a lui Satan". Intr-un articol apărut în Sunday Times în Londra spre finele anului 1996, jurnalistul Peter Conradi declara ca "cinci martori oculari au descris liturghii negre în acel institut, in cadrul cărora copii au fost ucişi in fata unui public". La scurt timp un alt ziar a publicat un articol in care se preciza ca "numeroşi ofiţeri ai politiei municipale din Charleroi erau membrii ai Institutului Abrasax". Toţi aceşti ofiţeri au mărturisit că intr-adevăr făceau parte dintr-un grup, dar ca acesta era inofensiv. Colegiul a fost cercetat timp de 8 ore de către peste 100 agenţi. Raidul a scos la iveală numeroase lucruri ciudate ca unelte folosite la magie, sânge îngheţat, etc. În ciuda tuturor acestor dovezi poliţia nu a reuşit să dovedească vreo legătura între Dutroux şi acest colegiu, dar nici contrariul cazul rămânând deschis .[385]

---

[383] James R. Lewis*, op. cit*., p 302 ; Kenneth V. Lanning, *Child molestors : a behavioral analysis for law enforcement officers investigating cases of child sexual exploitation*, Arlington, Va. : National Center for Missingand Exploited Children, 1992, 68 p.

[384] http://institutabrasax.free.fr/

[385] Pentru mai multe informatii, a se vedea:Conradi Peter,*Satanic Links to Belgian Murder Trial*, în "Sunday Times", London UK, December 1996 şi Linton Leyla,

Un alt aspect al ritualurilor sataniste care ne prezintă un comportament extrem de deviant îl constituie „Liturghia Neagră", "Black Mass". „Liturghia neagră" face parte din practica rituală a oricărei grupări sataniste[386]. De fapt , ea reprezintă o inversiune (parodiere) a ritualului misei catolice. În literatura de specialitate nu s-a editat o „liturghie neagră" standard . În sprijinul afirmației de mai înainte citez pe Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu, care în lucrarea sa " Noile mişcări religioase", afirmă că "derularea sau descrierea ritualului nu poate fi tipizată".

Vă vom prezenta două tipuri de „liturghie neagră". Primul îl găsim descris în lucrarea "Satanism Today" a lui James Lewis[387], unde acesta face o descriere destul de amănunțită a unei astfel de liturghii, subliniind caracterul demonic, sadic si chiar dezgustător al unei practice care începe să aibă o priză din ce în ce mai mare printre rockerii teribilişti ai Europei sec. XXI.

James Lewis precizează încă de la început că "aceste ritualuri nu sunt altceva decât invenții" ale unor minți bolnave şi posedate. Descrierea pe care o face în lucrarea sa este următoarea: "…un preot stând în fața unui altar alcătuit dintr-o femeie dezbrăcata, cu picioarele depărtate ce ține în fiecare mană o lumânare neagră făcută din grăsimea unui copil nebotezat; potirul conține urina unei prostituate sau sânge menstrual şi este aşezat pe abdomenul femeii. O cruce întoarsa atârnă deasupra altarului şi o bucată de pâine e binecuvântata de preot ; apoi sunt invocați satan şi alți demoni, urmate de rugăciuni şi psalmi cântați invers continuând cu alte obscenități… toate acestea desfăşurându-se în interiorul unei pentagrame desenate pe podea. Apoi urmează orgii sexuale, arderea carții de rugăciuni. Daca un copil poate fi jertfit in timpul ritualului cu atât mai bine".[388]

James Lewis afirmă în continuare ca toate aceste ritualuri sataniste nu au o valoare magică (simpatetică) ci ele au scopul de a blasfemia tot ceea ce e sfânt.

Celalalt tip de liturghie neagră l-am găsit în România pe un forum al rockerilor satanişti , (din păcate forumul este închis în momentul de față). Ramona Simulete relatează prima ei participare la o liturghie de acest gen

---

Satanic Sect Raided by Child Sex Police, în "London Times", London UK, December, 1996. http://www.religioustolerance.org/ra_charl.htm

[386] Henry Taylor Fowkes Rhodes, *The Satanic Mass*, London : Arrow Books, 1973, 256 p.; Dick Lehr and Gerard O'Neill, *Black mass : the Irish mob, the FBI, and a devil's deal,* New York : Public Affairs, 2000, 381 p.; Gerhard Zacharias, *The Satanic cult,* London : Allen and Unwin, 1980, 181 p.;

[387] James R. Lewis, Decan al Facultății de Ştiințe Umane, Profesor de Ştiințe Religioase în cadrul World University of America, Editor Şef la Center for Academic Publication este o autoritate recunoscută mondial în domeniul religiilor netradiționale.

[388] James R. Lewis, *op. cit.*, p 27

intr-o garsoniera din Militari, decorată în stilul caracteristic satanist cu : un schelet uman vopsit în negru legat cu un lanț de tavan; "în locul ferestrei se afla o imensa placa de lemn sculptat din care ieşeau gheare ameninţătoare". Trei bărbaţi au făcut un triunghi in jurul ei si au început să rostească o incantaţie într-o limbă necunoscută: "aveau vocile lugubre şi pătrunzătoare". Unul dintre ei a luat un pumnal cu care s-a crestat la mâna stângă apoi l-a dat celorlalţi să facă la fel. A luat un pahar şi l-a umplut cu sângele din răni după care l-a dat fetei sa bea de trei ori." De-abia peste câteva zile am realizat ce s-a întâmplat cu adevărat. Până atunci parca fusesem drogată".

Pe lângă aceste comportamente demne de nişte bolnavi psihici mai semnalam profanările de morminte şi lăcaşuri de cult.

SATANISMUL ŞI MUZICA ROCK

După cum s-a putut constata adeseori, deşi majoritatea rockerilor nu sunt satanişti, toţi sataniştii sunt adepţii ai muzicii rock. De altfel, muzica de acest tip reprezintă printr-un anumit tip de mesaje, deşi nu în totalitate, un important factor de răspândire a ideilor sataniste în rândul tinerilor.

Muzica exercita o putere foarte mare asupra omului. Omul este trup şi suflet iar muzica poate influenţa sufleteşte omul spre bine dar şi spre rău. Puterea aceasta a muzicii a fost bine cunoscută de strămoşii noştri, astfel vechii spartani şi nu numai în timpul războaielor erau însoţiţi de cântăreţi, trâmbiţaşi etc. Cu muzica pe care o ascultau işi întăreau spiritul şi luptau cu mai multă putere.

Platon credea că fiecare schimbare a tonurilor muzicale are o influenta directă asupra spiritului şi a moralului, iar Aristotel credea atât de mult în puterea muzicii, încât era de părere că toată muzica tinerilor trebuia controlată de legile statului.

Tinerii se scoală cu muzică, conduc cu muzică., fac sport cu muzică, citesc şi dorm chiar cu muzică, cu alte cuvinte muzica devine a doua lor suflare.

Jimmy Hendrix (1942-1980) spunea ca "esenţa muzicii este spirituală; cu ea poţi hipnotiza pe oameni, iar atunci când le găseşti punctul slab, le poţi sugera direct în subconştient ceea ce vrei să le spui"[389].

[389] Steven Roby, *Black Gold: The Lost Archives of Jimi Hendrix*, Billoboard Books, 2002; Sharon Lawrence, *Jimi Hendrix: The Man, the Magic, the Truth*, London : Sidgwick & Jackson, 2005; Johnny Black, *Jimi Hendrix : eyewitness,* London : Carlton, 1999; Chris Welch, *Hendrix : a biography,* London : Omnibus, 1982; Jerry Hopkins, *The Jimi Hendrix story,* London : Sphere Books, 1983

Muzica rock îşi are începuturile în anii 50 odată cu apariţia muzicală a lui Elvis Priesley. Acesta nu a găsit un ritm nou, căci muzica lui era în esenţă, muzica negrilor sud-africani. Capturaţi pentru sclavie, aceştia şi-au adus cu ei religia lor în America al cărei element central era muzica.

În societatea noastră, s-a făcut, destul de clar, diferenţa Între muzica religioasă şi muzica de agrement (folclorică, modernă), dar în cadrul triburilor africane nu s-a făcut niciodată această distincţie clară. Pentru nativii africani toată muzica era religioasa, iar scopul ei era acela de a-l pune pe om în legătura cu zeii, de a alunga spiritele rele sau de a obţine vreo favoare din partea zeilor.

Cum se realizează aceasta? Prin intermediul bătăilor ritmice, obsesiva repetiţie a unui sunet, fără pauză, combinată cu un volum ridicat are un efect de transă pentru creierul uman. Sa ne gândim la rolul toboşarului, din trecut, în timp de război, care printr-un ritm sau altul ghida trupele sau dădea semnalul de atac. S-a demonstrat ca bătăile ritmice neîntrerupte produse de toboşar au un efect hipnotic asupra soldaţilor, în aşa fel încât aceştia nu se mai gândesc când acţionează.

Aceasta stare de hipnoză, ”extaz”, africanii o numeau ”intrare în legătura cu zeii”. Prin intermediul muzicii aceştia intrau într-o stare de transă astfel încât auzeau voci ale spiritelor, vedeau ceea ce alţi nu puteau să vadă, făceau ceea ce alţii nu puteau sau nu voiau să facă.

Muzica rock este împărţită în mai multe ramuri, unele cu un caracter făţiş satanist exemplu de text:„Lumânări se aprind, jertfelnicul arde/E nevoie de moartea unei fecioare/ Jertfiţi lui Lucifer, stăpânul meu/ Aduceţi potirul şi înălţaţi cuţitul/ Bine aţi venit la jertfa mea/ Înfigeţi cuţitul în pieptul ei/ Demonii se bucura/ Diavolul e in noi.”[390], altele sunt mai subtile.

Curentul muzical satanist îşi are începuturile la sfârşitul anilor 60 odată cu lansarea piesei ”Simpathy for the devil”, a celor de la Rolling Stones. Începând cu anii 70 a apărut o altă formaţie, Black Sabbath, care a adus in fata publicului o serie de alte teme sataniste: “I m in league with Satan, friend of Hell, God bless children of the beast, Son of Satan.[391]

David W. Scheer într-un ghid rock prezintă câteva “mesaje” ale muzicii rock: rock si free sex, rock-ul si abuzul de droguri, rock-ul si violenta, rockul şi trăieşte-ţi clipa.[392] Libertinajul sexual este cel mai exploatat mesaj după cel satanist. Adolescenţii sunt cei vizaţi pentru a le inocula o concepţie desfigurată despre “dragoste”.

---

[390] INXS, vezi http://www.versuri.ro/artist/fiid_inxs.html

[391]vezi: http://www.rockul.info/band_black_sabbath_ro.php

[392] David W. Scheer, *PG: A Parental Guide To Rock*, Camp Hill, Pa. : Christian Publications, 1986, 212 p.

Conducătorul grupului Rolling Stones declara in ziarul Times ca "rock-ul este sex si trebuie sa ii lovim pe tineri cu el peste fata". Astăzi păstrarea relațiilor sexuale in cadrul familiei este o gluma. De altfel, chiar cuvântul "rock n roll" în dialectul african de unde provine înseamnă act sexual[393].

La începutul anilor 80, a apărut în muzica rock un fenomen ce nu a putut fi explicat nici pană astăzi în mod concret: transcrierea inversă. La redarea inversă a unor piese muzicale rock, se constată transmiterea unor mesaje cu caracter satanist: blasfemii, cuvinte de laudă pentru Satan, îndemnuri la crimă sau suicid. Fenomenul a fost semnalat de mai mulți cercetători şi nu poate fi negat. Un exemplu grăitor în acest sens îl găsim în piesa "Stairaway to Heaven" a formatiei Led Zepelin: "Yes, there are two paths by, but in the long run, there is still time to change the way you are run on" adica" da există două căi pe care le poți urma, dar mai e vreme să schimbați drumul pe care mergeți acum". Acelaşi vers redat invers sună as: "My sweet satan no other made path, for it makes me sad, whose power is satan", adică "dulcele meu satan, nimeni altul n-a mai croit un drum ca al tău, iar stăpânirea este a lui satan".

Creierul uman este capabil să primească, să scaneze, să descifreze, să înmagazineze şi să reacționeze mai târziu la aceste mesaje subliminale. Suntem de asemenea preprogramați în acest sens. Din sectorul subconştient, în creier mesajul e transportat in sectorul conştient al creierului.

Crimele lui Charles Manson din Sharon Tate au fost inspirate din albumul "White Album" al celor de la Beatles. Acesta a spus ca a auzit voci secrete pe acel disc care i-au ordonat să ucidă.(9august 1969)[394].

Pe 3 decembrie 1980, Mark David Chapman, într-un interviu psihiatric, după ce îl ucisese pe John Lennon a relatat următoarele: "Simt prezența demonilor lui Satan în jurul meu… le simt gândurile, le aud gândurile. Pot să-i aud vorbind dar nu din afara mea ci din interiorul meu. Demonii mi-au dat puterea şi oportunitatea pentru această crima". Înainte ca să fie ucis şi după destrămarea formației Beatles, John Lennon lansa ultimul sau disc "Double Fantasy". Yoko Ono a cântat piesa "Kiss, kiss, kiss" pe care o ascultase criminalul şi care redată invers sună: "Satan is coming… six,six, six…We shot John Lennon". Comentariile sunt de prisos…

Din cele prezentate în acest studiu de caz putem observa uşor pericolul pe care îl reprezintă această mişcare atât de nocivă pentru societate. Deşi în România nu a fost luată în seamă totuşi această mişcare s-

[393] http://www.sfaturiortodoxe.ro/_muzicarock.htm
[394] http://www.crimelibrary.com/terrorists_spies/assassins/chapman

a manifestat fiind semnalate atât profanări de morminte, sacrificii de animale şi chiar victime umane ca cele de la Constanța din 1996. Un alt exemplu îl constituie sataniştii maghiari din Covasna si Harghita, iredentişti sau cazul Nataliei Gabor, o adolescentă din Piatra Neamt, care şi-a tăiat vena jugulară. Camera fetei era inscripționata cu simboluri sataniste (11mai1998). Sub masca libertății- o anarhie oficială-, sataniştii au racolat mase largi de tineri debusolați care dacă nu azi, poate mâine vor răpi, viola si chiar ucide pentru Satan.

Totusi analizarea acestui fenomen este foarte important să se facă în profunzime. Nu trebuie să ne oprim la incidente violente sau la ritualuri macabre care au loc în păduri. Aş dori să subliniez în special ideea `Fă ceea ce simți`, o invitație la relativism moral şi la trăirea unei vieți fără reguli. Omul cu fantasmele lui vrea să îl dărâme pe Dumnezeu din locul Său şi să trăiască având ca standard propria sa plăcere egoistă. Mai mult, la baza satanismului stă moartea speranței. Este o invitație la retragerea în tine însuți şi la a nu crede în nimic - de fapt a crede că viața este doar o junglă în care puterea răului triumfă asupra celor slabi.

Din păcate numeroşi tineri par să fie fascinați de anumite filosofii exotice ce nasc comportamente deviante. Nu este dificil să îi identifici. În general sunt îmbrăcați în negru. Adesea mâinile lor sunt marcate de mici răni, făcute chiar de ei. Aceste tăieturi sunt semn al predării lor, al pesimismului lor. Ele simbolizează alte răni, mai adânci, psihice şi sufleteşti, trăite de ei în viața de zi cu zi. O viață marcată de incapacitatea de a comunica, de lipsa de comunicare în familie, de probleme la şcoală sau la muncă.

Soluția stă în a-i ajuta pe tineri să aibă un mai puternic simț critic. Tinerii nu trebuie să se "îmbibe" în mod pasiv cu tot ceea ce le spun vedetele rock. Trebuie să fie ajutați să reflecteze asupra mesajului, să îl înțeleagă şi să îi respingă pe cei care promovează non-cultura morții. Nu trebuie să cădem în plasa filosofiilor negative. Dacă un cântăreț promovează violența, nu trebuie să îi cumpărăm producțiile. Să îi aplaudăm pe acei artişti care comunică un mesaj pozitiv, în favoarea vieții. Nu lipsesc exemplele bune. Este suficient să le căutăm cu sinceritate şi deschidere.

Culegere, corectură şi tehnoredactare computerizată:

- *Mihai CUCIUREANU*
- *Radu Doru ŞERBAN*

Valahia University Press - Târgovişte:

- *Raluca GOLDBACH*
- *Corina SIMION*
- *Dora POPESCU*
- *Sorin NICOLAE*